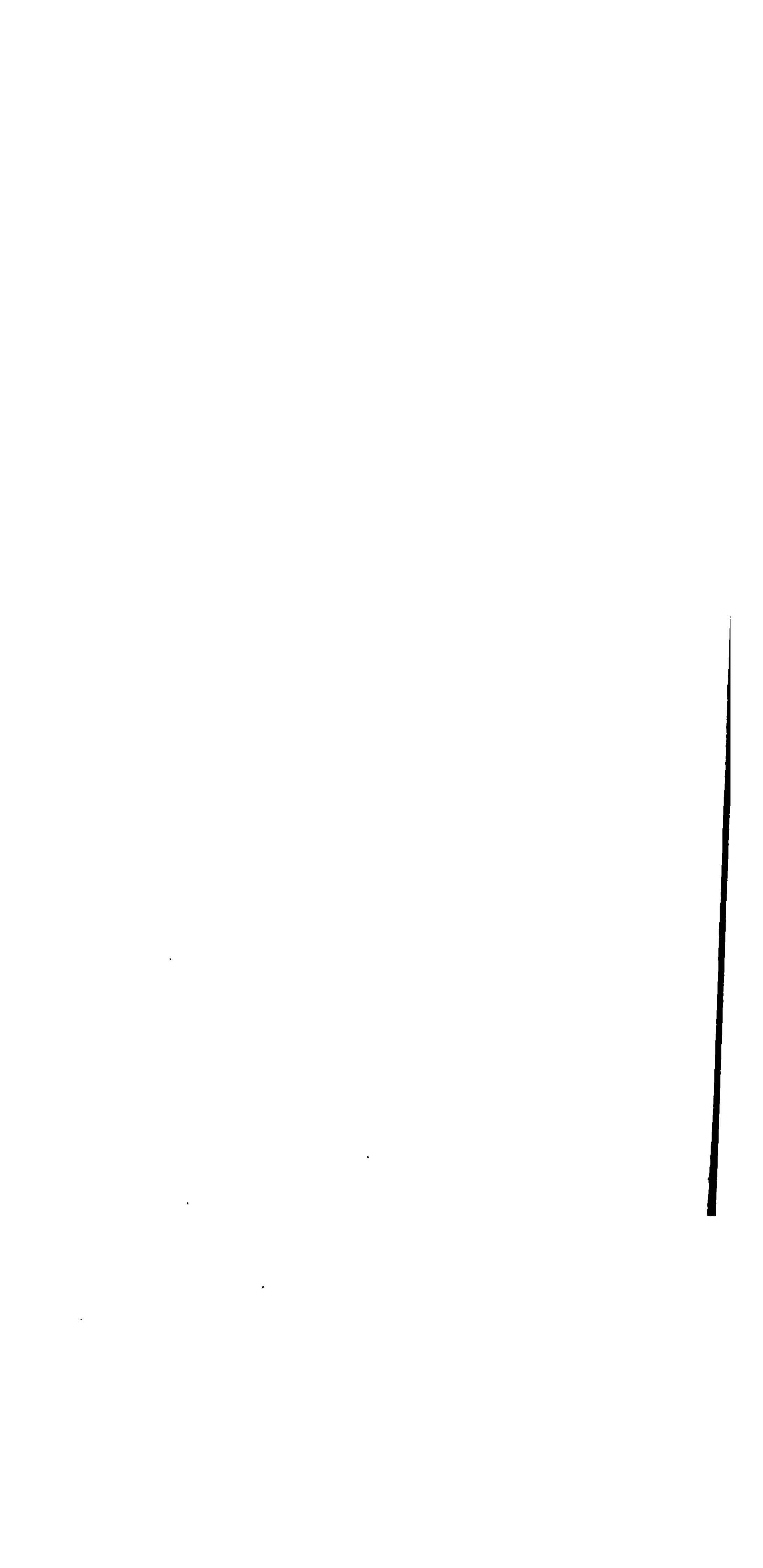












Kant's
gesammelte Schriften

Herausgegeben
von der
Königlich Preußischen Akademie
der Wissenschaften

Band VI

Erste Abtheilung: Werke
Sechster Band

Berlin
Druck und Verlag von Georg Reimer
1907

Kant's Werke

Band VI

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Die Metaphysik der Sitten.

Berlin
Druck und Verlag von Georg Reimer
1907

Inhaltsübersicht des Bandes.

1793.

1797.

Die Metaphysik der Sitten.

Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.

Die Religion

innerhalb der Grenzen

der bloßen Vernunft.

Vorgestellt

von

Immanuel Kant.



Vorrede
zur ersten Auflage.

Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfniß an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anders abgeholfen werden kann: weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgiebt. — Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft) keinesweges der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug. — Denn da ihre Gesetze durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden: so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkür*), das ist keines Zwecks, weder um, was Pflicht

---

*) Diejenigen, denen der bloß formale Bestimmungsgrund (der Gesetzlichkeit) überhaupt im Begriff der Pflicht zum Bestimmungsgrunde nicht gnügen will, gestehen dann doch, daß dieser nicht in der auf eigenes *Wohlbehagen* gerichteten *Selbstliebe* angetroffen werden könne. Da bleiben aber alsdann nur zwei Bestimmungsgründe übrig, einer, der rational ist, nämlich eigene *Vollkommenheit*, und ein anderer, der empirisch ist, fremde *Glückseligkeit*. — Wenn sie nun unter der erstern nicht schon die moralische, die nur eine einzige sein kann, verstehen (nämlich einen dem Gesetze unbedingt gehorchenden Willen), wobei sie aber im Zirkel

sei, zu erkennen, noch dazu, daß sie ausgeübt werde, anzutreiben: sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankommt, von allen Zwecken abstrahiren. So bedarf es zum Beispiel, um zu wissen: ob ich vor Gericht in meinem Zeugnisse wahrhaft, oder bei Abforderung eines mir anvertrauten fremden Guts treu sein soll (oder auch kann), gar nicht der Nachfrage nach einem Zweck, den ich mir bei meiner Erklärung zu bewirken etwa vorsetzen möchte, denn das ist gleichviel, was für einer es sei; vielmehr ist der, welcher, indem ihm sein Geständniß rechtmäßig abgefordert wird, noch nöthig findet, sich nach irgend einem Zwecke umzusehen, hierin schon ein Nichtswürdiger.

Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden. — Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann, deren Vorstellung, wenn gleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkür und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (finis in consequentiam veniens), ohne welchen eine Willkür, die sich keinen weder objectiv noch subjectiv bestimmten Gegenstand (den sie hat, oder haben sollte) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Gnüge thun kann. So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs

---

erklären würden, so müßten sie die Naturvollkommenheit des Menschen, sofern sie einer Erhöhung fähig ist, und deren es viel geben kann (als Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Körpers u. d. g.), meinen. Dies ist aber jederzeit nur bedingter Weise gut, das ist, nur unter der Bedingung, daß ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze (welches allein unbedingt gebietet) nicht widerstreite; also kann sie, zum Zweck gemacht, nicht Princip der Pflichtbegriffe sein. Eben dasselbe gilt auch von dem auf Glückseligkeit anderer Menschen gerichteten Zwecke. Denn eine Handlung muß zuvor an sich selbst nach dem moralischen Gesetze abgewogen werden, ehe sie auf die Glückseligkeit anderer gerichtet wird. Dieser ihre Beförderung ist also nur bedingter Weise Pflicht und kann nicht zum obersten Princip moralischer Maximen dienen.

der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme*, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Thun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammen zu stimmen. So ist es zwar nur eine Idee von einem Objecte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht), und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, (die jener ihrer Beobachtung angemeßne Glückseligkeit) zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann; aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer: weil sie unserm natürlichen Bedürfnisse zu allem unserm Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken abhilft, welches sonst ein Hinderniß der moralischen Entschließung sein würde. Aber, was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor und ist nicht die Grundlage derselben; ein Zweck, welchen sich zu machen, schon sittliche Grundsätze voraussetzt. Es kann also der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge (wozu zusammen zu stimmen, zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke verschafft) mache, oder nicht: weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objectiv praktische Realität verschafft werden kann. Setzt einen Menschen, der das moralische Gesetz verehrt und sich den Gedanken beifallen läßt (welches er schwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl, durch die praktische Vernunft geleitet, *erschaffen* würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, daß er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, so würde er sie nicht allein gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt, wenn ihm bloß die Wahl überlassen wäre, sondern er würde auch wollen, daß eine Welt überhaupt existire, weil das moralische Gesetz will, daß das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde, ob er sich gleich nach dieser Idee selbst in Gefahr sieht, für seine Person an Glückseligkeit

sehr einzubüßen, weil es möglich ist, daß er vielleicht der Forderung der letztern, welche die Vernunft zur Bedingung macht, nicht adäquat sein dürfte; mithin würde er dieses Urtheil ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt, doch zugleich für das seine anzuerkennen sich durch die Vernunft genöthigt fühlen, wodurch der Mensch das in ihm moralisch gewirkte Bedürfniß beweist, zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken.

Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert*), in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.

* * *

Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an

---

*) Der Satz: es ist ein Gott, mithin es ist ein höchstes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubenssatz) bloß aus der Moral hervorgehen soll, ist ein synthetischer a priori, der, ob er gleich nur in praktischer Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält, (und der keine Materie der Willkür, sondern bloß formale Gesetze derselben voraussetzt) hinausgeht und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann. *Wie ist aber ein solcher Satz a priori möglich?* Das Zusammenstimmen mit der bloßen Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen ist zwar mit dem moralischen Begriffe von Pflicht überhaupt identisch, und sofern wäre der Satz, der diese Zusammenstimmung gebietet, analytisch. Aber die Annehmung seines Daseins sagt mehr, als die bloße Möglichkeit eines solchen Gegenstandes. Den Schlüssel zur Auflösung dieser Aufgabe, soviel ich davon einzusehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne sie auszuführen.

Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer *Zuneigung*, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache vermittelst seiner Handlung, so wie das *Gesetz* (das praktisch gebietet) ein Gegenstand der *Achtung* ist. Ein objectiver Zweck (d. i. derjenige, den wir haben sollen) ist der, welcher uns von der bloßen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, ist der *Endzweck*. Eigene Glückseligkeit ist der subjective Endzweck vernünftiger Weltwesen (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur *hat*, und von dem es ungereimt wäre, zu sagen: daß man ihn haben *solle*), und alle praktische Sätze, die diesen Endzweck zum Grunde haben, sind synthetisch, aber zugleich em-

der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor und erscheint in ihrer Majestät. Aber alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die

---

pirisch. Daß aber jedermann sich das höchste in der Welt mögliche Gut zum
5 Endzwecke machen solle, ist ein synthetischer praktischer Satz a priori und zwar ein objectiv-praktischer, durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht und eine Folge derselben (einen Effect) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann. Diese nämlich gebieten
10 schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ja sie nöthigen sogar davon gänzlich zu abstrahiren, wenn es auf eine besondre Handlung ankommt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenstande der größten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derselben und die Triebfeder zur Erfüllung unsrer Pflicht ausmachen
15 müßte. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich blos an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ists genug, daß sie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein und wohl gar selbst in diesem Glück-
20 seligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen. Nun ists aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte,
25 welcher in der Ausübung (nexu effectivo) zwar das letzte, in der Vorstellung aber und der Absicht (nexu finali) das erste ist. An diesem Zwecke nun, wenn er gleich durch die bloße Vernunft ihm vorgelegt wird, sucht der Mensch etwas, was er lieben kann; das Gesetz also, was ihm bloß Achtung einflößt, ob es zwar jenes als Bedürfniß nicht anerkennt, erweitert sich doch zum Behuf desselben zu Auf-
30 nehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe, das ist, der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck! ist ein synthetischer Satz a priori, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, daß jenes auf die Natureigenschaft des
35 Menschen, sich zu allen Handlungen noch außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht), und ist (gleichwie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze a priori) nur dadurch möglich, daß er das Princip a priori der Erkenntniß der Bestimmungsgründe einer freien Willkür in der Erfahrung überhaupt enthält, so-
40 fern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit als Causalität in der Welt objective, obgleich nur praktische Realität verschafft. — Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen

Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden. Was nur sofern wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frei ist, wird genöthigt, sich nach solchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen kann, und was sich von selbst der öffentlichen Kritik jedes Menschen bloßstellt, das muß sich einer Kritik, die Gewalt hat, d. i. einer Censur, unterwerfen.

Indessen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moralisch ist, und die Beobachtung desselben wie die von allen Pflichten zur Religion gezogen werden kann, so geziemt einer Abhandlung, welche dem bestimmten Begriffe der letztern gewidmet ist, selbst ein Beispiel dieses Gehorsams abzugeben, der aber nicht durch die Achtsamkeit bloß auf das Gesetz einer einzigen Anordnung im Staat und blind in Ansehung jeder andern, sondern nur durch vereinigte Achtung für alle vereinigt bewiesen werden kann. Nun kann der Bücher richtende Theolog entweder als ein solcher angestellt sein, der blos für das Heil der Seelen, oder auch als ein solcher, der zugleich für das Heil der Wissenschaften Sorge zu tragen hat: der erste Richter bloß als Geistlicher, der zweite zugleich als Gelehrter. Dem letztern als Gliede einer öffentlichen Anstalt, der (unter dem Namen einer Universität) alle Wissenschaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigungen anvertraut sind, liegt es ob, die Anmaßungen des erstern auf die Bedingung einzuschränken, daß seine Censur keine Zerstörung im Felde der Wissenschaften anrichte, und wenn beide biblische Theologen sind, so wird dem letztern als Universitätsgliede von derjenigen Facultät, welcher diese Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, die Obercensur zukommen: weil, was die erste Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerlei Auftrag haben; was aber die zweite (das Heil der Wissenschaften) anlangt, der Theolog als Universitätsgelehrter noch eine besondere Function zu verwalten hat. Geht man von dieser Regel ab, so muß es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des Galileo) gewesen ist, nämlich daß der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demüthigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie

---

Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll: so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

oder andere Wissenschaften, z. B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen und, wie diejenigen Völker, die in sich selbst entweder nicht Vermögen, oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu vertheidigen, alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des
5 menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte.

Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer andern Facultät ist. Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die
10 Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen und dieser ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegirt ist, abändern zu wollen, muß volle Freiheit haben, sich, so weit als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten; und obgleich, wenn ausgemacht ist, daß der
15 erste wirklich seine Grenze überschritten und in die biblische Theologie Eingriffe gethan habe, dem Theologen (bloß als Geistlichen betrachtet) das Recht der Censur nicht bestritten werden kann, so kann doch, sobald jenes noch bezweifelt wird, und also die Frage eintritt, ob jenes durch eine Schrift oder einen andern öffentlichen Vortrag des Philosophen geschehen
20 sei, nur dem biblischen Theologen, als Gliede seiner Facultät, die Obercensur zustehen, weil dieser auch das zweite Interesse des gemeinen Wesens, nämlich den Flor der Wissenschaften, zu besorgen angewiesen und eben so gültig als der erstere angestellt worden ist.

Und zwar steht in solchem Falle dieser Facultät, nicht der philosophi-
25 schen die erste Censur zu: weil jene allein für gewisse Lehren privilegirt ist, diese aber mit den ihrigen ein offnes, freies Verkehr treibt, daher nur jene darüber Beschwerde führen kann, daß ihrem ausschließlichen Rechte Abbruch geschehe. Ein Zweifel wegen des Eingriffs aber ist ungeachtet der Annäherung beider sämmtlicher Lehren zu einander und der Besorg-
30 niß des Überschreitens der Grenzen von Seiten der philosophischen Theologie leicht zu verhüten, wenn man nur erwägt, daß dieser Unfug nicht dadurch geschieht, daß der Philosoph von der biblischen Theologie etwas entlehnt, um es zu seiner Absicht zu brauchen (denn die letztere wird selbst nicht in Abrede sein wollen, daß sie nicht vieles, was ihr mit den
35 Lehren der bloßen Vernunft gemein ist, überdem auch manches zur Geschichtskunde oder Sprachgelehrsamkeit und für deren Censur Gehöriges enthalte); gesetzt auch, er brauche das, was er aus ihr borgt, in einer der

bloßen Vernunft angemessenen, der letztern aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung! sondern nur sofern er in diese etwas **hineinträgt** und sie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieser ihre Einrichtung verstattet. — So kann man z. B. nicht sagen, daß der Lehrer des Naturrechts, der manche klassische Ausdrücke und Formeln für seine philosophische Rechtslehre aus dem Codex der römischen entlehnt, in diese einen Eingriff thue, wenn er sich derselben, wie oft geschieht, auch nicht genau in demselben Sinn bedient, in welchem sie nach den Auslegern des letztern zu nehmen sein möchten, wofern er nur nicht will, die eigentlichen Juristen oder gar Gerichtshöfe sollten sie auch so brauchen. Denn wäre das nicht zu seiner Befugniß gehörig, so könnte man auch umgekehrt den biblischen Theologen, oder den statutarischen Juristen beschuldigen, sie thäten unzählige Eingriffe in das Eigenthum der Philosophie, weil beide, da sie der Vernunft und, wo es Wissenschaft gilt, der Philosophie nicht entbehren können, aus ihr sehr oft, obzwar nur zu ihrem beiderseitigen Behuf, borgen müssen. Sollte es aber bei dem erstern darauf angesehen sein, mit der Vernunft in Religionsdingen wo möglich gar nichts zu schaffen zu haben, so kann man leicht voraussehen, auf wessen Seite der Verlust sein würde; denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. — Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht wohlgethan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine **philosophische** Religionslehre (die sich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht) nach einem Leitfaden, wie etwa dieses Buch (oder auch ein anderes, wenn man ein besseres von derselben Art haben kann), als zur vollständigen Ausrüstung des Candidaten erforderlich, zum Beschlusse hinzuzufügen. — Denn die Wissenschaften gewinnen lediglich durch die Absonderung, sofern jede vorerst für sich ein Ganzes ausmacht, und nur dann allererst mit ihnen der Versuch angestellt wird, sie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der biblische Theolog mit dem Philosophen einig sein oder ihn widerlegen zu müssen glauben: wenn er ihn nur hört. Denn so kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieser machen dürfte, zum voraus bewaffnet sein. Aber diese zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, ist ein armseliger Behelf, der nicht Stich hält; beide aber zu vermischen und von Seiten des biblischen Theologen nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, ist ein Mangel der Gründlichkeit, bei dem

am Ende niemand recht weiß, wie er mit der Religionslehre im Ganzen dran sei.

Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun, die Beziehung der Religion auf die menschliche, theils mit guten theils bösen
5 Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältniß des guten und bösen Princips gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfließender wirkenden Ursachen vorstelle, ist die erste schon in der Berlinischen Monatsschrift April 1792 eingerückt gewesen, konnte aber wegen des genauen Zusammenhangs der Materien von dieser Schrift,
10 welche in den drei jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derselben enthält, nicht wegbleiben. —

Die auf den ersten Bogen von der meinigen abweichende Orthographie wird der Leser wegen der Verschiedenheit der Hände, die an der Abschrift gearbeitet haben, und der Kürze der Zeit, die mir zur Durch-
15 sicht übrig blieb, entschuldgen.

Vorrede
zur zweiten Auflage.

In dieser ist außer den Druckfehlern und einigen wenigen verbesserten Ausdrücken nichts geändert. Die neu hinzugekommenen Zusätze sind, mit einem Kreuz † bezeichnet, unter den Text gesetzt. 5

Von dem Titel dieses Werks (denn in Ansehung der unter demselben verborgenen Absicht sind auch Bedenken geäußert worden) merke ich noch an: Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Historische der ersteren, so werde ich jene als eine weitere Sphäre des Glaubens, welche 10 die letztere als eine engere in sich beschließt, (nicht als zwei außer einander befindliche, sondern als concentrische Kreise) betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus bloßen Principien a priori) halten, hiebei also von aller Erfahrung abstrahiren muß. Aus diesem Standpunkte kann ich nun auch den zweiten 15 Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und, indem ich von der reinen Vernunftreligion (so fern sie ein für sich bestehendes System ausmacht) abstrahire, die Offenbarung als historisches System an moralische Begriffe bloß fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen Vernunftsystem 20 der Religion zurück führe, welches zwar nicht in theoretischer Absicht (wozu auch die technisch-praktische der Unterweisungsmethode als einer Kunstlehre gezählt werden muß), aber doch in moralisch-praktischer Absicht selbstständig und für eigentliche Religion, die als Vernunftbegriff a priori (der nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt) nur in dieser Be- 25 ziehung statt findet, hinreichend sei. Wenn dieses zutrifft, so wird man

sagen können, daß zwischen Vernunft und Schrift nicht blos Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so daß, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird auch mit der anderen zusammen zu treffen. Träfe es sich nicht so, so würde man 5 entweder zwei Religionen in einer Person haben, welches ungereimt ist, oder eine Religion und einen Cultus, in welchem Fall, da letzterer nicht (so wie Religion) Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel einen Werth hat, beide oft müßten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Öl und Wasser sich wieder 10 von einander scheiden und das Reinmoralische (die Vernunftreligion) oben auf müßten schwimmen lassen.

Daß diese Vereinigung oder der Versuch derselben ein dem philosophischen Religionsforscher mit vollem Recht gebührendes Geschäft und nicht Eingriff in die ausschließlichen Rechte des biblischen Theologen sei, 15 habe ich in der ersten Vorrede angemerkt. Seitdem habe ich diese Behauptung in der Moral des sel. Michaelis (Erster Theil, S. 5—11), eines in beiden Fächern wohl bewanderten Mannes, angeführt und durch sein ganzes Werk ausgeübt gefunden, ohne daß die höhere Facultät darin etwas ihren Rechten Präjudicirliches angetroffen hätte.

20 Auf die Urtheile würdiger, genannter und ungenannter Männer über diese Schrift habe ich in dieser zweiten Auflage, da sie (wie alles auswärtige Litterarische) in unseren Gegenden sehr spät einlaufen, nicht Bedacht nehmen können, wie ich wohl gewünscht hätte, vornehmlich in Ansehung der Annotationes quaedam theologicae etc. des berühmten Hrn. 25 D. Storr in Tübingen, der sie mit seinem gewohnten Scharfsinn, zugleich auch mit einem den größten Dank verdienenden Fleiße und Billigkeit in Prüfung genommen hat, welche zu erwiedern ich zwar Vorhabens bin, es aber zu versprechen, der Beschwerden wegen, die das Alter vornehmlich der Bearbeitung abstracter Ideen entgegen setzt, mir nicht getraue. — 30 Eine Beurtheilung, nämlich die in den Greifswalder N. Krit. Nachrichten, 29. Stück, kann ich eben so kurz abfertigen, als es der Recensent mit der Schrift selbst gethan hat. Denn sie ist seinem Urtheile nach nichts anders, als Beantwortung der mir von mir selbst vorgelegten Frage: „Wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen 35 nach reiner (theor. und prakt.) Vernunft möglich?" — Dieser Versuch gehe also überall diejenige nicht an, die sein (K.'s) System so wenig kennen und verstehen, als sie dieses zu können verlangen und für sie also

als nicht existirend anzusehen sei. — Hierauf antworte ich: Es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der p. Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen, und wenn z. B. die Tugend als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen (ihrer Legalität nach) virtus phaenomenon, dieselbe aber als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen) virtus noumenon genannt wird, so sind diese Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht, die Sache selbst aber in der populärsten Kinderunterweisung oder Predigt, wenn gleich mit anderen Worten enthalten und leicht verständlich. Wenn man das letztere nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur rühmen könnte, die, als ob sie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht werden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für jedermann verständlich werden sollen!

Königsberg, den 26. Januar 1794.

Inhalt.



Der

Philosophischen Religionslehre

Erstes Stück.



Erstes Stück.

Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten: oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur.

Daß die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, oder von einem noch glücklichern in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen. Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden und nun den Verfall ins Böse (das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren ging) zum Ärgern mit accelerirtem Falle eilen*): so daß wir jetzt (dieses Jetzt aber ist so alt, als die Geschichte) in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Thür ist, und in einigen Gegenden von Hindostan der Weltrichter und Zerstörer Ruttren (sonst auch Siba oder Siwen genannt) schon als der jetzt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter Wischnu, seines Amts, das er vom Weltschöpfer Brahma übernahm, müde, es schon seit Jahrhunderten niedergelegt hat.

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet ist die entgegengesetzte heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen Platz gefunden hat: daß die Welt gerade

---

*) Aetas parentum peior avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.
Horat.

in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Bessern, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei. Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen (nicht von der Civilisirung) die Rede ist: denn da 5 spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermuthlich bloß eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes 'zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. Hiezu kommt 10 noch: daß, da man doch den Menschen von Natur (d. i. wie er gewöhnlich geboren wird) als dem Körper nach gesund annehmen muß, keine Ursache sei, ihn nicht auch der Seele nach eben so wohl von Natur für gesund und gut anzunehmen. Diese sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sei uns also die Natur selbst beförderlich. Sanabilibus aegrotamus malis, 15 nosque *in rectum genitos* natura, si sanari velimus, adiuvat: sagt Seneca.

Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, daß man sich in beider angeblichen Erfahrung geirrt hätte, so ist die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich, daß der Mensch in seiner Gattung 20 weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Theil gut, zum Theil böse, sein könne. — Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen. Nun kann man zwar gesetzwidrige Hand- 25 lungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst) daß sie mit Bewußtsein gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urtheil, daß der Thäter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen 30 Handlung a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime und aus dieser auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen.

Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrucke Natur stoße, wel- 35 cher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädicaten moralisch-

gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde: so ist zu merken: daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieser subjective Grund muß aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen). Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung *bestimmenden* Objecte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen. Von dieser muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjective Grund ihrer Annehmung und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime im Menschen sei. Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloßer Naturtrieb wäre, so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Natururſachen zurückgeführt werden können: welches ihr aber widerspricht. Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund*) der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.

Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von andern möglichen vernünftigen Wesen) sagen: er ist ihm *angeboren*, und doch dabei uns immer bescheiden, daß nicht die Natur die Schuld derselben (wenn er böse ist), oder das Verdienst (wenn er gut ist) trage, sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sei. Weil aber

---

*) Daß der erste subjective Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: daß, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben (warum ich z. B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß; und, da auch diese eben so wohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein *Bestimmungsgrund* der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjectiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.

der erste Grund der Annehmung unsrer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Factum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte: so heißt das Gute oder Böse im Menschen (als der subjective erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime in Ansehung des moralischen Gesetzes) bloß in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sei.

Anmerkung.

Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunctiver Satz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut oder sittlich böse. Es fällt aber Jedermann leicht bei, zu fragen: ob es auch mit dieser Disjunction seine Richtigkeit habe; und ob nicht jemand behaupten könne: der Mensch sei von Natur keines von beiden; ein Andrer aber: er sei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in andern böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist): Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen. Diese sind also entweder Latitudinarier der Neutralität und mögen Indifferentisten, oder der Coalition und können Synkretisten genannt werden.*)

---

*) Wenn das Gute $= a$ ist, so ist sein contradictorisch Entgegengesetztes das Nichtgute. Dieses ist nun die Folge entweder eines bloßen Mangels eines Grundes des Guten $= 0$, oder eines positiven Grundes des Widerspiels desselben $= -a$; im letztern Falle kann das Nichtgute auch das positive Böse heißen. (In Ansehung des Vergnügens und Schmerzens giebt es ein dergleichen Mittleres, so daß das Vergnügen $= a$, der Schmerz $= -a$ und der Zustand, worin keines von beiden angetroffen wird, die Gleichgültigkeit, $= 0$ ist.) Wäre nun das moralische Gesetz in uns

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen Entscheidungsart†) gründet sich auf der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit,

---

keine Triebfeder der Willkür, so würde Moralisch-gut (Zusammenstimmung der Willkür mit dem Gesetze) = a, Nicht-gut = 0, dieses aber die bloße Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder = a × 0 sein. Nun ist es aber in uns Triebfeder = a; folglich ist der Mangel der Übereinstimmung der Willkür mit demselben (= 0) nur als Folge von einer realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkür, d. i. einer *Widerstrebung* derselben = − a, d. i. nur durch eine böse Willkür, möglich; und zwischen einer bösen und guten Gesinnung (innerem Princip der Maximen), nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muß, giebt es also nichts Mittleres.

† Eine moralisch-gleichgültige Handlung (adiaphoron morale) würde eine bloß aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht: indem sie kein Factum ist und in Ansehung ihrer weder *Gebot*, noch *Verbot*, noch auch *Erlaubniß* (gesetzliche *Befugniß*) statt findet, oder nöthig ist.

†) Herr Prof. *Schiller* mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung (*Thalia* 1793, 3tes Stück) über *Anmuth und Würde* in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Principien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren, wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. — Ich gestehe gern: daß ich dem *Pflichtbegriffe* gerade um seiner Würde willen keine *Anmuth* beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche *Achtung* des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein *Gefühl des Erhabenen* unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne. — Aber die *Tugend*, d. i. die fest gegründete Gesinnung seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch *wohlthätig*, mehr wie Alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der *Grazien*, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules *Musaget*, vor welcher Arbeit jene gute Schwestern zurück beben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. — Frägt man nun: welcherlei ist die *ästhetische* Beschaffenheit, gleichsam das

daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft Triebfeder, und wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz jemandes Willkür in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung doch nicht bestimmt, so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkür desselben Einfluß haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist): so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse).

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken sittlich gut, in andern zugleich böse sein. Denn ist er in einem gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse sein, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime sein: welches sich widerspricht.*)

Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nöthig. Die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes statt finden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstoßen zu haben), sondern im festen Vorsatz es künftig besser zu machen besteht, der, durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben.

*) Die alten Moralphilosophen, die so ziemlich Alles erschöpften, was über die Tugend gesagt werden kann, haben obige zwei Fragen auch nicht unberührt gelassen. Die erste drückten sie so aus: Ob die Tugend erlernt werden müsse (der Mensch also von Natur gegen sie und das Laster indifferent sei)? Die zweite war: Ob es mehr als eine Tugend gebe (mithin es nicht etwa statt finde, daß der Mensch

Die eine oder die andere Gesinnung als angeborne Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber sei; sondern daß sie nur nicht in der Zeit erworben sei (daß er eines oder das andere von Jugend auf sei immerdar). Die Gesinnung, d. i. der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muß auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Von dieser Annehmung kann nun nicht wieder der subjective Grund oder die Ursache erkannt werden (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich ist: weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die eben so wiederum ihren Grund haben muß). Weil wir also diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr (ob sie gleich in der That in der Freiheit gegründet ist) von Natur zukommt. Daß wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht den einzelnen verstehen (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte), sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind: kann nur weiterhin bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charaktern als angeboren beizulegen, so beschaffen sind, daß kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte.

---

in einigen Stücken tugendhaft, in andern lasterhaft sei)? Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit verneint und das mit Recht; denn sie betrachteten die Tugend an sich in der Idee der Vernunft (wie der Mensch sein soll). Wenn man dieses moralische Wesen aber, den Menschen in der Erscheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen läßt, sittlich beurtheilen will: so kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Wage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gericht), sondern nach empirischem Maßstabe (von einem menschlichen Richter) beurtheilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

I.
Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur.

Wir können sie in Beziehung auf ihren Zweck füglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen:

1. Die Anlage für die *Thierheit* des Menschen, als eines *lebenden;*
2. Für die *Menschheit* desselben, als eines lebenden und zugleich *vernünftigen;*
3. Für seine *Persönlichkeit*, als eines vernünftigen und zugleich der *Zurechnung fähigen* Wesens.*)

1. Die Anlage für die **Thierheit** im Menschen kann man unter den allgemeinen Titel der physischen und bloß *mechanischen* Selbstliebe, d. i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: *erstlich* zur Erhaltung seiner selbst; *zweitens* zur Fortpflanzung seiner Art durch den Trieb zum Geschlecht und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; *drittens* zur Gemeinschaft mit andern Menschen, d. i. der Trieb zur Gesellschaft. — Auf sie können allerlei Laster gepfropft werden (die aber nicht aus jener Anlage als Wurzel von selbst entsprießen). Sie können Laster der *Rohig-*

*) Man kann diese nicht als schon in dem Begriff der vorigen enthalten, sondern man muß sie nothwendig als eine besondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt durch die bloße Vorstellung der Qualification ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen und also für sich selbst praktisch zu sein: wenigstens so viel wir einsehen können. Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hiezu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische, schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst und zwar höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen: und doch ist dieses Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unsrer Willkür von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern (unsrer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.

keit der Natur heißen und werden in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke *viehische Laster* der *Völlerei*, der *Wollust* und der *wilden Gesetzlosigkeit* (im Verhältnisse zu andern Menschen) genannt.

2. Die Anlagen für die **Menschheit** können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch *vergleichenden* Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden: sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich *in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen*; und zwar ursprünglich bloß den der *Gleichheit*: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgniß verbunden, daß Andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben. — Hierauf, nämlich auf *Eifersucht* und *Nebenbuhlerei*, können die größten Laster geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen, gepfropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von selbst entsprießen; sondern bei der besorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhaßten Überlegenheit über uns Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über Andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen: da die Natur doch die Idee eines solchen Wetteifers (der an sich die Wechselliebe nicht ausschließt) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte. Die Laster, die auf diese Neigung gepfropft werden, können daher auch Laster der *Cultur* heißen und werden im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit (da sie alsdann bloß die Idee eines Maximum des Bösen sind, welches die Menschheit übersteigt), z. B. im *Neide*, in der *Undankbarkeit*, der *Schadenfreude* u. s. w., *teuflische Laster* genannt.

3. Die Anlage für die **Persönlichkeit** ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, *als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür*. Die Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkür ist. Da dieses nun lediglich dadurch möglich wird, daß die freie Willkür es in ihre Maxime aufnimmt: so ist Beschaffenheit einer solchen Willkür der gute Charakter, welcher wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkür etwas ist, das nur erworben werden kann, zu dessen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unserer Natur vorhanden sein muß, worauf schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann. Die

Idee des moralischen Gesetzes allein mit der davon unzertrennlichen Achtung kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet). Aber daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjective Grund hiezu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, so finden wir, daß die erste keine Vernunft, die zweite zwar praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare, die dritte aber allein für sich selbst praktische, d. i. unbedingt gesetzgebende, Vernunft zur Wurzel habe: Alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) gut (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze), sondern sind auch Anlagen zum Guten (sie befördern die Befolgung desselben). Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur. Der Mensch kann die zwei ersteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen. Unter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein. Sie sind ursprünglich, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens nothwendig gehören; zufällig aber, wenn das Wesen auch ohne dieselben an sich möglich wäre. Noch ist zu merken, daß hier von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen.

II.

Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur.

Unter dem Hange (propensio) verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.†) Er unterscheidet

†) Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt. So haben alle rohe Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen; denn obgleich viele von ihnen den Rausch gar nicht kennen und also auch gar keine Begierde zu Dingen haben, die ihn bewirken, so darf man sie solche doch nur einmal versuchen lassen, um eine kaum vertilgbare Begierde dazu bei ihnen hervorzubringen. — Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekannt-

sich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden *darf*: sondern auch (wenn er gut ist) als *erworben*, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich *zugezogen* gedacht werden kann. — Es ist aber hier nur vom Hange zum eigentlich, d.i. zum Moralisch-Bösen die Rede, welches, da es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß und, wenn dieser Hang als allgemein zum Menschen (also als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein *natürlicher* Hang des Menschen zum Bösen genannt werden wird. — Man kann noch hinzusetzen, daß die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen oder nicht, das *gute oder böse Herz* genannt werde.

Man kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken. *Erstlich* ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die *Gebrechlichkeit* der menschlichen Natur; *zweitens* der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe), d. i. die *Unlauterkeit*; *drittens* der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die *Bösartigkeit* der menschlichen Natur, oder des menschlichen Herzens.

Erstlich, die Gebrechlichkeit (fragilitas) der menschlichen Natur ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieses, welches objectiv in der Idee (in thesi) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjectiv (in hypothesi), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

Zweitens, die *Unlauterkeit* (impuritas, improbitas) des mensch-

---

schaft mit dem Object des Begehrens voraussetzt, ist noch der *Instinct*, welcher ein gefühltes Bedürfniß ist, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht). Von der Neigung an ist endlich noch eine Stufe des Begehrungsvermögens, die *Leidenschaft* (nicht der *Affect*, denn dieser gehört zum Gefühl der Lust und Unlust), welche eine Neigung ist, die die Herrschaft über sich selbst ausschließt.

lichen Herzens besteht darin: daß die Maxime dem Objecte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz *allein* zur *hinreichenden* Triebfeder in sich aufgenommen hat: sondern mehrentheils (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern außer derselben bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen; mit andern Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.

Drittens, die Bösartigkeit (vitiositas, pravitas), oder, wenn man lieber will, die *Verderbtheit* (corruptio) des menschlichen Herzens ist der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch die *Verkehrtheit* (perversitas) des menschlichen Herzens heißen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer *freien* Willkür umkehrt, und obzwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt und der Mensch darum als böse bezeichnet.

Man wird bemerken: daß der Hang zum Bösen hier am Menschen, auch dem besten, (den Handlungen nach) aufgestellt wird, welches auch geschehen muß, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen, oder, welches hier dasselbe bedeutet, daß er mit der menschlichen Natur verwebt sei, bewiesen werden soll.

Es ist aber zwischen einem Menschen von guten Sitten (bene moratus) und einem sittlich guten Menschen (moraliter bonus), was die Übereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, kein Unterschied (wenigstens darf keiner sein); nur daß sie bei dem einen eben nicht immer, vielleicht nie das Gesetz, bei dem andern aber es *jederzeit* zur alleinigen und obersten Triebfeder haben. Man kann von dem Ersteren sagen: er befolge das Gesetz dem *Buchstaben* nach (d. i. was die Handlung angeht, die das Gesetz gebietet); vom Zweiten aber: er beobachte es dem *Geiste* nach (der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, daß dieses für sich allein zur Triebfeder hinreichend sei). *Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde* (der Denkungsart nach). Denn wenn andre Triebfedern nöthig sind, die Willkür zu *gesetzmäßigen* Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinct, dergleichen das Mit-

leiden ist), so ist es bloß zufällig, daß diese mit dem Gesetz übereinstimmen: denn sie könnten eben sowohl zur Übertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Werth der Person geschätzt werden muß, ist also doch gesetzwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen 5 dennoch böse.

Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder physisch, d. i. er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, d. i. zur Willkür desselben als moralischen Wesens gehörig. — Im ersteren 10 Sinne giebt es keinen Hang zum moralisch Bösen, denn dieses muß aus der Freiheit entspringen; und ein physischer Hang (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch. Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben. Nun ist aber nichts 15 sittlich-(d. i. zurechnungsfähig-)böse, als was unsere eigene That ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist; da denn in dem Begriffe eines bloßen Hanges zum Bösen ein Widerspruch sein würde, wenn dieser Ausdruck nicht etwa 20 in zweierlei verschiedener Bedeutung, die sich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen lassen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen, als auch von demjenigen, da die 25 Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung (peccatum originarium) und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet und Laster 30 (peccatum derivativum) genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetz selber bestehen) vielfältig vermieden würde. Jene ist intelligibele That, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben (factum phaenomenon). Die erste heißt 35 nun vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloßer Hang und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann (als wozu die oberste Maxime die des Guten sein müßte, welche aber in jenem Hange selbst

als böse angenommen wird); vornehmlich aber, weil wir davon, warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört. — Man wird in dem jetzt Gesagten den Grund antreffen, warum wir in diesem 5 Abschnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moralisch Bösen lediglich in demjenigen suchten, was nach Freiheitsgesetzen den obersten Grund der Nehmung oder Befolgung unserer Maximen, nicht was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.

III. 10

Der Mensch ist von Natur böse.

Vitiis nemo sine nascitur. *Horat.*

Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem obigen nichts anders sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufge- 15 nommen. Er ist von Natur böse, heißt so viel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie nothwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden, oder man 20 kann es als subjectiv nothwendig in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen. Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkür bestehen muß; diese aber der Freiheit wegen für sich als zufällig 25 angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammen reimen will, wenn nicht der subjective oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sei wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbstverschuldet sein 30 muß, ihn selbst ein radicales, angebornes, (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.

Daß nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns 35

die Erfahrung an *den Thaten* der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen. Will man sie aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten *Naturstande*: so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf *Tofoa*, *Neuseeland*, den *Navigatorsinseln* und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika (die Kapt. *Hearne* anführt), wo sogar kein Mensch den mindesten Vortheil davon hat,†) mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr als nöthig ist, um von dieser Meinung abzugehen. Ist man aber für die Meinung gestimmt, daß sich die menschliche Natur im gesitteten Zustand (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) besser erkennen lasse, so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit anhören müssen: von geheimer Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es sei in dem Unglück unsrer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt;" und von vielen andern unter dem Tugendscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der *ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse* ist: und er wird an den Lastern der *Cultur* und Civilisirung (den kränkendsten unter allen) genug

---

†) Wie der immerwährende Krieg zwischen den Arathapescau- und den Hundsribben-Indianern keine andere Absicht, als bloß das Todtschlagen hat. Kriegstapferkeit ist die höchste Tugend der Wilden in ihrer Meinung. Auch im gesitteten Zustande ist sie ein Gegenstand der Bewunderung und ein Grund der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fordert, bei dem diese das einzige Verdienst ist; und dieses nicht ohne allen Grund in der Vernunft. Denn daß der Mensch etwas haben und sich zum Zweck machen könne, was er noch höher schätzt als sein Leben (die Ehre), wobei er allem Eigennutze entsagt, beweist doch eine gewisse Erhabenheit in seiner Anlage. Aber man sieht doch an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Großthaten (des Zusammenhauens, Niederstoßens ohne Verschonen u. d. gl.) preisen, daß blos ihre Überlegenheit und die Zerstörung, welche sie bewirken konnten, ohne einen andern Zweck das sei, worauf sie sich eigentlich etwas zu gute thun.

haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß, zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weise zusammengesetzten, nämlich den äußern Völkerzustand in Betrachtung ziehen, da civilisirte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturstandes (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der großen Gesellschaften, Staaten genannt,†) gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen und doch auch (welches arg ist) keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen ließen, vorschlagen können: so daß der philosophische Chiliasm, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, eben so wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harrt, als Schwärmerei allgemein verlacht wird.

Der Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein daß diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben (vielmehr

---

†) Wenn man dieser ihre Geschichte blos als das Phänomen der uns großentheils verborgenen inneren Anlagen der Menschheit ansieht, so kann man einen gewissen maschinenmäßigen Gang der Natur nach Zwecken, die nicht ihre (der Völker) Zwecke, sondern Zwecke der Natur sind, gewahr werden. Ein jeder Staat strebt, so lange er einen andern neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dieses Unterwerfung zu vergrößern, und also zur Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr (was die Folge derselben ist) Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müßte. Allein dieses Ungeheuer (in welchem die Gesetze allmählig ihre Kraft verlieren), nachdem es alle benachbarte verschlungen hat, löset sich endlich von selbst auf und theilt sich durch Aufruhr und Zwiespalt in viele kleinere Staaten, die, anstatt zu einem Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker) zu streben, wiederum ihrerseits jeder dasselbe Spiel von neuem anfangen, um den Krieg (diese Geißel des menschlichen Geschlechts) ja nicht aufhören zu lassen, der, ob er gleich nicht so unheilbar böse ist, als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft (oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen), doch, wie ein Alter sagte, mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt.

zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend, die Gelegenheit geben): so dürfen wir ihr Dasein nicht verantworten (wir können es auch nicht, weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben), wohl aber den Hang zum Bösen, der, indem er die Moralität des Subjects betrifft, mithin in ihm als einem frei handelnden Wesen angetroffen wird, als selbst verschuldet ihm muß zugerechnet werden können: ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkür, wegen welcher man sagen muß, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieses Bösen kann auch 2) nicht in einer Verderbniß der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden: gleich als ob diese das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne; denn das ist schlechterdings unmöglich. Sich als ein frei handelndes Wesen und doch von dem einem solchen angemessenen Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre so viel, als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken (denn die Bestimmung nach Naturgesetzen fällt der Freiheit halber weg): welches sich widerspricht. — Um also einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem blos Thierischen; eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhoben und so das Subject zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde. — Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Dasein dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkür gegen das Gesetz dargethan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben und den Grund dieses Widerstreits; sondern diese, weil sie eine Beziehung der freien Willkür (also einer solchen, deren Begriff nicht empirisch ist) auf das moralische Gesetz als Triebfeder (wovon der Begriff gleichfalls rein intellectuell ist) betrifft, muß aus dem Begriffe des Bösen, sofern es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist, a priori erkannt werden. Folgendes ist die Entwickelung des Begriffs.

Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen, d. i. er würde moralisch gut sein. Er hängt aber doch auch vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage an den Triebfedern der Sinnlichkeit und nimmt sie (nach dem subjectiven Princip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf. Wenn er diese aber, *als für sich allein hinreichend* zur Bestimmung der Willkür, in seine Maxime aufnähme, ohne sich ans moralische Gesetz (welches er doch in sich hat) zu kehren, so würde er moralisch böse sein. Da er nun natürlicherweise beide in dieselbe aufnimmt, da er auch jede für sich, wenn sie allein wäre, zur Willensbestimmung hinreichend finden würde: so würde er, wenn der Unterschied der Maximen blos auf den Unterschied der Triebfedern (der Materie der Maximen), nämlich ob das Gesetz, oder der Sinnenantrieb eine solche abgeben, ankäme, moralisch gut und böse zugleich sein; welches sich (nach der Einleitung) widerspricht. Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der *Unterordnung* (der Form derselben) liegen: *welche von beiden er zur Bedingung der andern macht.* Folglich ist der Mensch (auch der Beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als *die oberste Bedingung* der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.

Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime wider die sittliche Ordnung können die Handlungen dennoch wohl so gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus ächten Grundsätzen entsprungen wären: wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen

Gesetze eigen ist, blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung unter dem Namen *Glückseligkeit* Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hinein zu bringen (z. B. daß die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsatze annähme, uns der Ängstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Übereinstimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln); da dann der empirische Charakter gut, der intelligibele aber immer noch böse ist.

Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, ist moralisch böse. Dieses Böse ist *radical*, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu *vertilgen*, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu *überwiegen* möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird.

Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl *Bosheit*, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjectives *Princip* der Maximen), das Böse als *Böses* zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch), sondern vielmehr *Verkehrtheit* des Herzens, welches nun der Folge wegen auch ein *böses Herz* heißt, zu nennen. Dieses kann mit einem im Allgemeinen guten Willen zusammen bestehen und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (selbst gut beabsichtigter Handlungen) nicht nach moralischer Richtschnur von einander abzusondern und daher zuletzt, wenn es hoch kommt, nur auf die Gemäßheit derselben mit dem Gesetz und nicht auf die Ableitung von demselben, d. i. auf dieses als die alleinige Triebfeder, zu sehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gesetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das *Laster*, entspringt: so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der *Gesinnung* zum Gesetze der Pflicht (für *Tugend*) auszulegen (da hiebei auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, sondern nur auf die Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach gesehen wird), selbst schon eine radicale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen.

Diese angeborne Schuld (reatus), welche so genannt wird, weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt und nichts destoweniger doch aus der Freiheit entsprungen sein muß und daher zugerechnet werden kann, kann in ihren zwei ersteren Stufen (der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit) als unvor- 5 sätzlich (culpa), in der dritten aber als vorsätzliche Schuld (dolus) beurtheilt werden und hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens (dolus malus), sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, 10 sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten. Daher rührt die Gewissensruhe so vieler (ihrer Meinung nach gewissenhaften) Menschen, wenn sie mitten unter Handlungen, bei denen das Gesetz nicht zu Rathe gezogen ward, wenigstens nicht das Meiste galt, nur den bösen Folgen glücklich entwisch- 15 ten, und wohl gar die Einbildung von Verdienst, keiner solcher Vergehungen sich schuldig zu fühlen, mit denen sie Andere behaftet sehen: ohne doch nachzuforschen, ob es nicht blos etwa Verdienst des Glücks sei, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Innern wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären, 20 wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können) davon entfernt gehalten hätten. Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich 25 zur Falschheit und Täuschung anderer, welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient, und liegt in dem radicalen Bösen der menschlichen Natur, welches (indem es die moralische Urtheilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten solle, verstimmt und die Zurechnung innerlich und äußerlich 30 ganz ungewiß macht) den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln.

Ein Mitglied des englischen Parlaments stieß in der Hitze die Behauptung aus: „Ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weg- 35 giebt.“ Wenn dieses wahr ist (welches dann ein jeder bei sich ausmachen mag), wenn es überall keine Tugend giebt, für die nicht ein Grad der

Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen, wenn, ob der böse oder der gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankommt, wer das Meiste bietet und die prompteste Zahlung leistet: so möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel sagt: „Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder — es ist Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht einer.“ *)

IV.

Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur.

Ursprung (der erste) ist die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten, d. i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Ursache von derselben Art ist. Er kann entweder als Vernunft- oder als Zeitursprung in Betrachtung gezogen werden. In der ersten Bedeutung wird blos das Dasein der Wirkung betrachtet; in der zweiten das Geschehen derselben, mithin sie als Begebenheit auf ihre Ursache in der Zeit bezogen. Wenn die Wirkung auf eine Ursache, die mit ihr doch nach Freiheitsgesetzen verbunden ist, bezogen wird, wie das mit dem moralisch Bösen der Fall ist: so wird die Bestimmung der Willkür zu ihrer Hervorbringung nicht als mit ihrem Bestimmungsgrunde in der Zeit, sondern blos in der Vernunftvorstellung verbunden gedacht und kann nicht als von irgend einem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden; welches dagegen allemal geschehen muß, wenn die böse Handlung

---

*) Von diesem Verdammungsurtheile der moralisch richtenden Vernunft ist der eigentliche Beweis nicht in diesem, sondern im vorigen Abschnitte enthalten; dieser enthält nur die Bestätigung desselben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Bösen in der obersten Maxime der freien Willkür in Beziehung aufs Gesetz aufdecken kann, die als intelligibele That vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus, d. i. aus der Einheit der obersten Maxime, bei der Einheit des Gesetzes, worauf sie sich bezieht, läßt sich auch einsehen: warum der reinen intellectuellen Beurtheilung des Menschen der Grundsatz der Ausschließung des Mittleren zwischen Gut und Böse zum Grunde liegen müsse; indessen daß der empirischen Beurtheilung aus sensibler That (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden kann: daß es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz vor aller Ausbildung, andererseits ein Positives der Mischung, theils gut, theils böse zu sein. Aber die letztere ist nur Beurtheilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung und ist der ersteren im Endurtheile unterworfen.

als Begebenheit in der Welt auf ihre Natururſache bezogen wird. Von den freien Handlungen als ſolchen den Zeiturſprung (gleich als von Naturwirkungen) zu ſuchen, iſt alſo ein Widerſpruch; mithin auch von der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, ſofern ſie als zufällig betrachtet wird, weil dieſe den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher (ſo wie der Beſtimmungsgrund der freien Willkür überhaupt) lediglich in Vernunftvorſtellungen geſucht werden muß.

Wie nun aber auch der Urſprung des moraliſchen Böſen im Menſchen immer beſchaffen ſein mag, ſo iſt doch unter allen Vorſtellungsarten von der Verbreitung und Fortſetzung desſelben durch alle Glieder unſerer Gattung und in allen Zeugungen die unſchicklichſte: es ſich als durch Anerbung von den erſten Eltern auf uns gekommen vorzuſtellen; denn man kann vom Moraliſch-Böſen eben das ſagen, was der Dichter vom Guten ſagt: — genus et proavos, et *quae non fecimus ipsi*, vix ea nostra puto*). — Noch iſt zu merken: daß, wenn wir dem Urſprunge des Böſen nachforſchen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als peccatum in potentia) in Anſchlag bringen, ſondern nur das wirkliche Böſe gegebener Handlungen nach ſeiner innern Möglichkeit und dem, was zur Ausübung derſelben in der Willkür zuſammenkommen muß, in Betrachtung ziehen.

*) Die drei ſogenannten obern Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, ſich dieſe Vererbung verſtändlich machen: nämlich entweder als Erbkrankheit, oder Erbſchuld, oder Erbſünde. 1) Die mediciniſche Facultät würde ſich das erbliche Böſe etwa wie den Bandwurm vorſtellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung ſind, daß, da er ſonſt weder in einem Elemente außer uns, noch (von derſelben Art) in irgend einem andern Thiere angetroffen wird, er ſchon in den erſten Eltern geweſen ſein müſſe. 2) Die Juriſtenfacultät würde es als die rechtliche Folge der Antretung einer uns von dieſen hinterlaſſenen, aber mit einem ſchweren Verbrechen belaſteten Erbſchaft anſehen (denn geboren werden iſt nichts anders, als den Gebrauch der Güter der Erde, ſo fern ſie zu unſerer Fortdauer unentbehrlich ſind, erwerben). Wir müſſen alſo Zahlung leiſten (büßen) und werden am Ende doch (durch den Tod) aus dieſem Beſitze geworfen. Wie recht iſt von Rechts wegen! 3) Die theologiſche Facultät würde dieſes Böſe als perſönliche Theilnehmung unſerer erſten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers anſehen: entweder daß wir (obzwar jetzt deſſen unbewußt) damals ſelbſt mitgewirkt haben; oder nur jetzt, unter ſeiner (als Fürſten dieſer Welt) Herrſchaft geboren, uns die Güter derſelben mehr, als den Oberbefehl des himmliſchen Gebieters gefallen laſſen und nicht Treue genug beſitzen, uns davon loszureißen, dafür aber künftig auch ſein Loos mit ihm theilen müſſen.

Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre. Denn: wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder außer ihm anzutreffen sind: so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muß immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurtheilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein. Man sagt zwar mit Recht: dem Menschen werden auch die aus seinen ehemaligen freien, aber gesetzwidrigen Handlungen entspringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur sagen: man habe nicht nöthig, sich auf diese Ausflucht einzulassen und auszumachen, ob die letztern frei sein mögen, oder nicht, weil schon in der geständlich freien Handlung, die ihre Ursache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden ist. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur): so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein; sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern: er muß es also auch können und ist, wenn er es nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben so fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten (die von der Freiheit unzertrennlich ist) begabt, aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre. — Wir können also nicht nach dem Zeitursprunge, sondern müssen bloß nach dem Vernunftursprunge dieser That fragen, um darnach den Hang, d. i. den subjectiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Übertretung in unsere Maxime, wenn ein solcher ist, zu bestimmen und wo möglich zu erklären.

Hiermit stimmt nun die Vorstellungsart, deren sich die Schrift bedient, den Ursprung des Bösen als einen Anfang desselben in der Menschengattung zu schildern, ganz wohl zusammen: indem sie ihn in einer Geschichte vorstellig macht, wo, was der Natur der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rücksicht zu nehmen) als das Erste gedacht werden muß, als ein solches der Zeit nach erscheint. Nach ihr fängt das Böse nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zu demselben an, weil sonst der Anfang desselben nicht aus der Freiheit entspringen würde; sondern von

der *Sünde* (worunter die Übertretung des moralischen Gesetzes als *göttlichen Gebots* verstanden wird); der Zustand des Menschen aber vor allem Hange zum Bösen heißt der Stand der *Unschuld*. Das moralische Gesetz ging, wie es auch beim Menschen als einem nicht reinen, sondern von Neigungen versuchten Wesen sein muß, als *Verbot* voraus (1. Mose II, 16. 17). Anstatt nun diesem Gesetze, als hinreichender Triebfeder (die allein unbedingt gut ist, wobei auch weiter kein Bedenken statt findet), geradezu zu folgen: sah sich der Mensch doch noch nach andern Triebfedern um (III, 6), die nur bedingterweise (nämlich so fern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht) gut sein können, und machte es sich, wenn man die Handlung als mit Bewußtsein aus Freiheit entspringend denkt, zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluß jeder andern Triebfeder ausschließt, zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem bloß (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herab zu vernünfteln,*) woraus dann endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz, in die Maxime zu handeln, aufgenommen und so gesündigt ward (III, 6). Mutato nomine de te fabula narratur. Daß wir es täglich eben so machen, mithin „in Adam alle gesündigt haben" und noch sündigen, ist aus dem obigen klar; nur daß bei uns schon ein angeborner Hang zur Übertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, sondern Unschuld der Zeit nach vorausgesetzt wird, mithin die Übertretung bei diesem ein *Sündenfall* heißt: statt daß sie bei uns als aus der schon angebornen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend vorgestellt wird. Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als daß, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen seinem *Zeitanfange* nach einlassen wollen, wir bei jeder vorsetzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unsers Lebens bis zurück in diejenige, wo der Ver-

---

*) Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Übergewicht über alle andere Bestimmungsgründe der Willkür einzuräumen, ist geheuchelt und der Hang dazu innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen (III, 5); weswegen auch die Bibel (christlichen Antheils) den Urheber des Bösen (der in uns selbst liegt) den Lügner von Anfang nennt und so den Menschen in Ansehung dessen, was der Hauptgrund des Bösen in ihm zu sein scheint, charakterisirt.

nunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Bösen, welcher darum angeboren heißt, die Quelle des Bösen verfolgen müßten: welches bei dem ersten Menschen, der schon mit völligem Vermögen seines Vernunftgebrauchs vorgestellt wird,
5 nicht nöthig, auch nicht thunlich ist, weil sonst jene Grundlage (der böse Hang) gar anerschaffen gewesen sein müßte, daher seine Sünde unmittelbar als aus der Unschuld erzeugt aufgeführt wird. — Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen; so unvermeidlich dieses auch ist, wenn wir ihr
10 zufälliges Dasein erklären wollen (daher ihn auch die Schrift dieser unserer Schwäche gemäß so vorstellig gemacht haben mag).

Der Vernunfturspruug aber dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich,
15 weil er selbst uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte,
20 wenn diese Corruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne. — Diese Unbegreiflichkeit zusammt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung*) dadurch aus, daß sie das Böse
25 zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem

*) Das hier Gesagte muß nicht dafür angesehen werden, als ob es Schriftauslegung sein solle, welche außerhalb den Gränzen der Befugniß der bloßen Vernunft liegt. Man kann sich über die Art erklären, wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zu Nutze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der
30 Sinn des Schriftstellers sei, oder wir ihn nur hineinlegen: wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntniß sein würde. Man muß nicht ohne Noth über etwas und das historische Ansehen des-
35 selben streiten, was, ob es so oder anders verstanden werde, nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne historischen Beweis erkannt wird und gar ohne ihn erkannt werden muß. Das historische Erkenntniß, welches keine innere, für jedermann gültige Beziehung hierauf hat,

Geiste von ursprünglich erhabnerer Bestimmung voranschickt: wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiste das Böse?), der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung 5 fähig im Gegensatze mit einem verführenden Geiste, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig 10 gelassen wird.

Allgemeine Anmerkung.

Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder 15 böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein. Wenn es heißt: er ist gut geschaffen, so kann das nichts mehr bedeuten, als: er ist zum Guten erschaffen, und die ursprüngliche Anlage im Menschen 20 ist gut; der Mensch ist es selber dadurch noch nicht, sondern nachdem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt oder nicht (welches seiner freien Wahl gänzlich überlassen sein muß), macht er, daß er gut oder böse wird. Gesetzt, zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so mag diese nur in der Vermin- 25 derung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beistand sein, der Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen, und diese Beihülfe annehmen (welches nichts Geringes ist), d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt 30 werde.

Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe;

gehört unter die Adiaphora, mit denen es jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet. 35

* es gibt keine zwingende Gnade

denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat*) und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, daß dieses aus der Freiheit
5 entspringt) nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten: so kann die Möglichkeit des letztern nicht bestritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein un-
10 zureichend sein und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen. — Freilich muß hiebei vorausgesetzt werden, daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiß nicht die Selbstliebe**) sein kann, die, als Princip aller unserer Maximen ange-
15 nommen, gerade die Quelle alles Bösen ist.

*) Der der Anlage nach gute Baum ist es noch nicht der That nach; denn wäre er es, so könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wenn der Mensch die für das moralische Gesetz in ihn gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch (der Baum schlechthin ein guter Baum) ge-
20 nannt.

**) Worte, die einen zwiefachen, ganz verschiedenen Sinn annehmen können, halten öfters die Überzeugung aus den klärsten Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, so kann auch Selbstliebe in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens (benevolentiae et complacentiae) eingetheilt werden, und beide
25 müssen (wie sich von selbst versteht) vernünftig sein. Die erste in seine Maxime aufnehmen, ist natürlich (denn wer wird nicht wollen, daß es ihm jederzeit wohl ergehe?). Sie ist aber sofern vernünftig, als theils in Ansehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem größten und dauerhaftesten Wohlergehen zusammen bestehen kann, theils zu jedem dieser Bestandstücke der Glückseligkeit die tauglichsten
30 Mittel gewählt werden. Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung; die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität. Wird sie aber zum unbedingten Princip der Willkür gemacht, so ist sie die Quelle eines unabsehlich großen Widerstreits gegen die Sittlichkeit. — Eine vernünftige Liebe des Wohlgefallens an sich selbst kann
35 nun entweder so verstanden werden, daß wir uns in jenen schon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen (so fern jener Zweck durch Befolgung derselben erreicht wird) wohlgefallen; und da ist sie mit der Liebe des Wohlwollens gegen sich selbst einerlei; man gefällt sich selbst, wie ein Kaufmann, dem seine Handlungsspeculationen gut einschlagen, und der sich wegen der dabei
40 genommenen Maximen seiner guten Einsicht erfreut. Allein die Maxime der Selbst-

Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben. Sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit desselben, als obersten Grundes aller unserer Maximen, nach welcher dasselbe nicht bloß mit andern Triebfedern verbunden, oder wohl gar diesen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, sondern in seiner ganzen Reinigkeit als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkür in dieselbe aufgenommen werden soll. Das ursprünglich Gute ist die Heiligkeit der Maximen in Befolgung seiner Pflicht, mithin blos aus Pflicht, wodurch der Mensch, der diese Reinigkeit in seine Maxime aufnimmt, obzwar darum noch nicht selbst heilig (denn zwischen der Maxime und der That ist noch ein großer Zwischenraum), dennoch auf dem Wege

---

liebe des unbedingten (nicht von Gewinn oder Verlust als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an sich selbst würde das innere Princip einer allein unter der Bedingung der Unterordnung unserer Maximen unter das moralische Gesetz uns möglichen Zufriedenheit sein. Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an sich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mißfallen an sich selbst sein, der sich solcher Maximen bewußt ist, die mit dem moralischen Gesetze in ihm nicht übereinstimmen. Man könnte diese die Vernunftliebe seiner selbst nennen, welche alle Vermischung anderer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen seiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch sich zu verschaffenden Glückseligkeit) mit den Triebfedern der Willkür verhindert. Da nun das letztere die unbedingte Achtung fürs Gesetz bezeichnet, warum will man durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letzteren Bedingung moralischen Selbstliebe sich das deutliche Verstehen des Princips unnöthigerweise erschweren, indem man sich im Zirkel herumdreht (denn man kann sich nur auf moralische Art selbst lieben, sofern man sich seiner Maxime bewußt ist, die Achtung fürs Gesetz zur höchsten Triebfeder seiner Willkür zu machen)? Glückseligkeit ist unserer Natur nach für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen, das erste und das, was wir unbedingt begehren. Eben dieselbe ist unserer Natur nach (wenn man überhaupt das, was uns angeboren ist, so nennen will) als mit Vernunft und Freiheit begabter Wesen bei weitem nicht das Erste, noch auch unbedingt ein Gegenstand unserer Maximen; sondern dieses ist die Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. die Übereinstimmung aller unserer Maximen mit dem moralischen Gesetze. Daß diese nun objectiv die Bedingung sei, unter welcher der Wunsch der ersteren allein mit der gesetzgebenden Vernunft zusammenstimmen kann, darin besteht alle sittliche Vorschrift und in der Gesinnung, auch nur so bedingt zu wünschen, die sittliche Denkungsart.

dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern. Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heißt auch Tugend der Legalität nach als ihrem empirischen Charakter (virtus phaenomenon). Sie hat also die beharrliche Maxime gesetzmäßiger
5 Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkür hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben und heißt Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmählige Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maxi-
10 men in einen entgegengesetzten Hang übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, sondern nur eine Änderung der Sitten. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt: obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht; sondern der Un-
15 mäßige z. B. kehrt zur Mäßigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen u. s. w. zurück; alle nach dem gepriesenen Princip der Glückseligkeit. Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tu-
20 gendhaft nach dem intelligiblen Charakter (virtus Noumenon), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmählige Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im
25 Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mose I, 2) und Änderung des Herzens werden.

Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie
30 ist es möglich, daß er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu sein, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist. Dieses ist nicht anders zu vereinigen, als daß die Revolution für die Denkungsart, die allmählige Reform aber für die Sinnesart (welche jener
35 Hindernisse entgegenstellt) nothwendig und daher auch dem Menschen möglich sein muß. Das ist: wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare

Entschließung umkehrt (und hiemit einen neuen Menschen anzieht): so ist er so fern dem Princip und der Denkungsart nach ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch: d. i. er kann hoffen, daß er bei einer solchen Reinigkeit des Princips, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkür genommen hat, und der Festigkeit desselben sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befinde. Dies ist für denjenigen, der den intelligibelen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkür) durchschauet, für den also diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, d. i. für Gott, so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch sein; und in sofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als allmählige Reform des Hanges zum Bösen als verkehrter Denkungsart anzusehen.

Hieraus folgt, daß die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von Gründung eines Charakters anfangen müsse; ob man zwar gewöhnlicherweise anders verfährt und wider Laster einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derselben aber unberührt läßt. Nun ist selbst der eingeschränkteste Mensch des Eindrucks einer desto größeren Achtung für eine pflichtmäßige Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch die Selbstliebe auf die Maxime der Handlung Einfluß haben könnten, entzieht; und selbst Kinder sind fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden: da denn die Handlung bei ihnen augenblicklich allen moralischen Werth verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch, daß man das Beispiel selbst von guten Menschen (was die Gesetzmäßigkeit derselben betrifft) anführt und seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurtheilen läßt, unvergleichlich cultivirt und geht allmählig in die Denkungsart über: so daß Pflicht bloß für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt. Allein tugendhafte Handlungen, so viel Aufopferung sie auch gekostet haben mögen, bewundern zu lehren, ist noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moralisch Gute erhalten soll. Denn so tugendhaft Jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes

thun kann, bloß Pflicht; seine Pflicht aber thun, ist nichts mehr, als das thun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unsers Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Außerordentliches und Verdienstliches wäre, ihr Gehorsam zu leisten.

Aber eines ist in unsrer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch seelenerhebend ist; und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt. — Was ist das (kann man sich selbst fragen) in uns, wodurch wir von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, daß wir sie insgesammt für nichts und uns selbst des Daseins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheißen noch zu drohen? Das Gewicht dieser Frage muß ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der sich aber nicht bis zur Nachforschung des Begriffes der Freiheit, welcher allererst aus diesem Gesetze hervorgeht*), versteigt, innigst fühlen; und selbst

*) Daß der Begriff der Freiheit der Willkür nicht vor dem Bewußtsein des moralischen Gesetzes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmbarkeit unserer Willkür durch dieses, als ein unbedingtes Gebot, geschlossen werde, davon kann man sich bald überzeugen, wenn man sich fragt: ob man auch gewiß und unmittelbar sich eines Vermögens bewußt sei, jede noch so große Triebfeder zur Übertretung (Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet periuria tauro) durch festen Vorsatz überwältigen zu können. Jedermann wird gestehen müssen: er *wisse nicht*, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er *solle* ihm treu bleiben; und hieraus *schließt* er mit Recht: er müsse es auch *können*, und seine Willkür sei also frei. Die, welche diese unerforschliche Eigenschaft als ganz begreiflich vorspiegeln, machen durch das Wort *Determinismus* (den Satz der Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe) ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darin bestände, diesen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch niemand denkt; sondern: wie der *Prädeterminism*, nach welchem willkürliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmende Gründe *in der vorhergehenden Zeit* haben (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr

die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen 5 vorzüglich anzupreisen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkür gerade entgegen wirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern und hiemit die Anlage zum Guten im menschlichen Her- 10 zen in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen.

Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angebornen Verderbtheit der Menschen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit, d. i. unsere Einsicht von der Möglichkeit derselben, betrifft, wie alles dessen, was als Be- 15 gebenheit in der Zeit (Veränderung) und so fern nach Naturgesetzen als nothwendig und dessen Gegentheil doch zugleich unter moralischen Gesetzen als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen. Denn wenn das moralische Gesetz gebietet: wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt un- 20 umgänglich: wir müssen es auch können. Der Satz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch: denn die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Übertretung in uns sei, oder nicht. In der moralischen Ascetik aber will dieser Satz mehr, 25

Gegentheil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjects sein muß, zusammen bestehen könne: das ists, was man einsehen will und nie einsehen wird.

† Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott, als einem nothwendigen Wesen, zu vereinigen, hat gar keine Schwierigkeit: weil die Freiheit 30 nicht in der Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determinirt sei), d. i. nicht im Indeterminism (daß Gutes oder Böses zu thun Gott gleich möglich sein müsse, wenn man seine Handlung frei nennen sollte), sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beim Prädeterminism Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, 35 daß jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt.

aber doch nichts mehr sagen als: wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben und, weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben. Da dieses nun bloß auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortschreitung vom Schlechten zum Bessern führt, so folgt: daß die Umwandlung der Gesinnung des bösen in die eines guten Menschen in der Veränderung des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen Gesetze gemäß zu setzen sei, so fern dieser neue Grund (das neue Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Überzeugung aber hievon kann nun zwar der Mensch natürlicherweise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels: weil die Tiefe des Herzens (der subjective erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der dahin führt, und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muß er *hoffen* können durch *eigene* Kraftanwendung zu gelangen: weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als *moralisch*-gut zu beurtheilen ist.

Wider diese Zumuthung der Selbstbesserung bietet nun die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf (wozu gehört: Gott selbst das Glückseligkeitsprincip zur obersten Bedingung seiner Gebote anzudichten). Man kann aber alle Religionen in die der *Gunstbewerbung* (des bloßen Cultus) und die *moralische*, d. i. die Religion des *guten Lebenswandels*, eintheilen. Nach der erstern schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne daß er eben nöthig habe, ein *besserer Mensch zu werden* (durch Erlassung seiner Verschuldungen); oder auch, wenn ihm dieses nicht möglich zu sein scheint: *Gott* könne ihn wohl *zum besseren Menschen machen*, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu *bitten*; welches, da es vor einem allsehenden Wesen nichts weiter ist als *wünschen*, eigentlich nichts gethan sein würde: denn wenn es mit dem bloßen Wunsch ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch gut sein. Nach der moralischen Religion aber (dergleichen unter allen

öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz: daß ein jeder so viel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä XIX, 12—16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist es nicht schlechterdings nothwendig, daß der Mensch wisse, worin diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie sie geschieht, zu einer gewissen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu einer andern Zeit sich verschiedene Begriffe und zwar mit aller Aufrichtigkeit davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: „Es ist nicht wesentlich und also nicht jedermann nothwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe;" aber wohl, *was er selbst zu thun habe*, um dieses Beistandes würdig zu werden.

† Diese allgemeine Anmerkung ist die erste von den vieren, deren eine jedem Stück dieser Schrift angehängt ist, und welche die Aufschrift führen könnten: 1) von Gnadenwirkungen, 2) Wundern, 3) Geheimnissen, 4) Gnadenmitteln. — Diese sind gleichsam *Parerga* der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb derselben, aber stoßen doch an sie an. Die Vernunft im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfniß ein Genüge zu thun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) *reflectirenden* nennen könnte, weil der *dogmatische*, der sich als ein *Wissen* ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) fest steht, wegzuräumen, ist, wenn sie transscendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäfte (Parergon). Was den Nachtheil aus diesen auch *moralisch*-transscendenten Ideen anlangt, wenn wir sie in die Religion

einführen wollten, so ist die Wirkung davon nach der Ordnung der vier obbenannten Classen: 1) der vermeinten inneren Erfahrung (Gnadenwirkungen) *Schwärmerei*, 2) der angeblichen äußeren Erfahrung (Wunder) *Aberglaube*, 3) der gewähnten Verstandeserleuchtung in Ansehung des Übernatürlichen (Geheimnisse) *Illuminatism*, Adeptenwahn, 4) der gewagten Versuche aufs Übernatürliche hin zu wirken (Gnadenmittel) *Thaumaturgie*, lauter Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft und zwar in vermeintlich moralischer (gottgefälliger) Absicht. — Was aber diese allgemeine Anmerkung zum ersten Stück gegenwärtiger Abhandlung besonders betrifft, so ist die Herbeirufung der *Gnadenwirkungen* von der letzteren Art und kann nicht in die *Maximen* der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihren Grenzen hält; wie überhaupt nichts Übernatürliches, weil gerade bei diesem aller Vernunftgebrauch aufhört. — Denn sie *theoretisch* woran kennbar zu machen (daß sie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen sind) ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann; die Voraussetzung aber einer *praktischen* Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend. Denn als Benutzung würde sie eine Regel von dem voraussetzen, was wir (in gewisser Absicht) Gutes selbst zu *thun* haben, um etwas zu erlangen; eine Gnadenwirkung aber zu erwarten bedeutet gerade das Gegentheil, nämlich daß das Gute (das Moralische) nicht unsere, sondern die That eines andern Wesens sein werde, wir also sie durch *Nichtsthun* allein *erwerben* können, welches sich widerspricht. Wir können sie also als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen.



Der

Philosophischen Religionslehre

Zweites Stück.



Der

Philosophischen Religionslehre

Zweites Stück.



Zweites Stück.

Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen.

Daß, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sei, den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich bloß ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei, das haben unter allen alten Moralisten vornehmlich die Stoiker durch ihr Losungswort *Tugend*, welches (sowohl im Griechischen als Lateinischen) Muth und Tapferkeit bezeichnet und also einen Feind voraussetzt, zu erkennen gegeben. In diesem Betracht ist der Name *Tugend* ein herrlicher Name, und es kann ihm nicht schaden, daß er oft prahlerisch gemißbraucht und (so wie neuerlich das Wort Aufklärung) bespöttelt worden. — Denn den Muth auffordern, ist schon zur Hälfte so viel, als ihn einflößen; dagegen die faule, sich selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hülfe harrende kleinmüthige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt und ihn dieser Hülfe selbst unwürdig macht.

Aber jene wackern Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen, bloß undisciplinirten, sich aber unverhohlen jedermanns Bewußtsein offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind und darum desto gefährlicher ist. Sie boten die *Weisheit* gegen die *Thorheit* auf, die sich von Neigungen bloß unvorsichtig täuschen läßt, anstatt sie wider die *Bosheit* (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt*).

*) Diese Philosophen nahmen ihr allgemeines moralisches Princip von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht

Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können. Die Vernunft aber, die dieses ausrichtet, heißt Klugheit. Nur das Moralisch-Gesetzwidrige ist an sich selbst böse, schlechterdings verwerflich, und muß ausgerottet werden; die Vernunft aber, die das lehrt, noch mehr aber, wenn sie es auch ins Werk richtet, verdient allein den Namen der Weisheit, in Vergleichung mit welcher das Laster zwar auch Thorheit genannt werden kann, aber nur alsdann, wenn die Vernunft gnugsam Stärke in sich fühlt, um es (und alle Anreize dazu) zu verachten, und nicht bloß als ein zu fürchtendes Wesen zu hassen, und sich dagegen zu bewaffnen.

---

der Neigungen), her; ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften sie nun unmittelbar aus der auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft, und so war objectiv, was die Regel betrifft, und auch subjectiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze unbedenklich in seine Maximen aufzunehmen, alles ganz richtig angegeben. Aber in der letzteren Voraussetzung lag eben der Fehler. Denn so früh wir auch auf unsern sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten mögen, so finden wir: daß mit ihm es nicht mehr res integra ist, sondern wir davon anfangen müssen, das Böse, was schon Platz genommen hat (es aber, ohne daß wir es in unsere Maxime aufgenommen hätten, nicht würde haben thun können), aus seinem Besitz zu vertreiben: d. i. das erste wahre Gute, was der Mensch thun kann, sei, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen ist. Jene erschweren nur die Ausführung der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen will, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind. Die Neigungen sind nur Gegner der Grundsätze überhaupt (sie mögen gut oder böse sein), und so fern ist jenes edelmüthige Princip der Moralität als Vorübung (Disciplin der Neigungen überhaupt) zur Lenksamkeit des Subjects durch Grundsätze vortheilhaft. Aber sofern es specifisch Grundsätze des Sittlich-Guten sein sollen und es gleichwohl als Maxime nicht sind, so muß noch ein anderer Gegner derselben im Subject vorausgesetzt werden, mit dem die Tugend den Kampf zu bestehen hat, ohne welchen alle Tugenden, zwar nicht, wie jener Kirchenvater will, glänzende Laster, aber doch glänzende Armseligkeiten sein würden: weil dadurch zwar öfters der Aufruhr gestillt, der Aufrührer selbst aber nie besiegt und ausgerottet wird.

Wenn der *Stoiker* also den moralischen Kampf des Menschen bloß als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen, sofern sie als Hindernisse der Befolgung seiner Pflicht überwunden werden müssen, dachte: so konnte er, weil er kein besonderes positives (an sich böses) Princip annimmt, die Ursache der Übertretung nur in der *Unterlassung* setzen, jene zu bekämpfen; da aber diese Unterlassung selbst pflichtwidrig (Übertretung), nicht bloßer Naturfehler ist, und nun die Ursache derselben nicht wiederum (ohne im Zirkel zu erklären) in den Neigungen, sondern nur in dem, was die Willkür als freie Willkür bestimmt, (im inneren ersten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverständnisse sind) gesucht werden kann, so läßt sichs wohl begreifen, wie Philosophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig in Dunkel eingehüllt bleibt*) und, obgleich unumgänglich, dennoch unwillkommen ist, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten, mit dem sie den Kampf zu bestehen glaubten.

Es darf also nicht befremden, wenn ein Apostel diesen *unsichtbaren*, nur durch seine Wirkungen auf uns kennbaren, die Grundsätze verderbenden Feind als außer uns und zwar als bösen *Geist* vorstellig macht: „Wir haben nicht mit Fleisch und Blut (den natürlichen Neigungen), sondern mit Fürsten und Gewaltigen — mit bösen Geistern zu kämpfen". Ein Ausdruck, der nicht, um unsere Erkenntniß über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, sondern nur um den Begriff des für uns Unergründlichen *für den praktischen Gebrauch* anschaulich zu machen, angelegt zu sein scheint; denn übrigens ist es zum Behuf des letztern für uns einerlei, ob wir den Verführer bloß in uns selbst, oder auch außer uns

---

*) Es ist eine ganz gewöhnliche Voraussetzung der Moralphilosophie, daß sich das Dasein des Sittlich-Bösen im Menschen gar leicht erklären lasse und zwar aus der Macht der Triebfedern der Sinnlichkeit einerseits und aus der Ohnmacht der Triebfeder der Vernunft (der Achtung fürs Gesetz) andererseits, d. i. aus *Schwäche*. Aber alsdann müßte sich das Sittlich-Gute (in der moralischen Anlage) an ihm noch leichter erklären lassen; denn die Begreiflichkeit des einen ist ohne die des andern gar nicht denkbar. Nun ist aber das Vermögen der Vernunft, durch die bloße Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebende Triebfedern Meister zu werden, schlechterdings unerklärlich; also ist es auch unbegreiflich, wie die der Sinnlichkeit über eine mit solchem Ansehen gebietende Vernunft Meister werden können. Denn wenn alle Welt der Vorschrift des Gesetzes gemäß verführe, so würde man sagen, daß alles nach der natürlichen Ordnung zuginge, und Niemand würde sich einfallen lassen, auch nur nach der Ursache zu fragen.

Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probirstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch und auch nur der allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.

b) Objective Realität dieser Idee.

Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein, und wir müssen es daher auch können. Müßte man die Möglichkeit, ein diesem Urbilde gemäßer Mensch zu sein, vorher beweisen, wie es bei Naturbegriffen unumgänglich nothwendig ist (damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden), so würden wir eben sowohl auch Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unsrer Willkür zu sein; denn wie es möglich sei, daß die bloße Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe sein könne, als alle nur erdenkliche, die von Vortheilen hergenommen werden, das kann weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das erste betrifft, das Gesetz unbedingt gebietet, und das zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unsrer Vernunft. — Wer aber, um einen Menschen für ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas mehr, als was er sieht, d. i. mehr als einen gänzlich untadelhaften, ja so viel, als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel, wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für

ihn geschehen sein müßten, zur Beglaubigung fordert: der bekennt zugleich hierdurch seinen moralischen *Unglauben*, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube (der nur historisch ist) ersetzen kann; weil nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unserer Vernunft liegt, (welche auch allein allenfalls die Wunder als solche, die vom guten Princip herkommen möchten, bewähren, aber nicht von diesen ihre Bewährung entlehnen kann) moralischen Werth hat.

Eben darum muß auch eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde (so weit als man von einer äußeren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der innern sittlichen Gesinnung erwarten und verlangen kann); denn dem Gesetz nach sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben; wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt: weil ihr kein Beispiel in der äußern Erfahrung adäquat ist, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, obzwar nicht mit strenger Gewißheit, nur schließen läßt (ja selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst läßt ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, daß er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntniß erlangen könnte).

Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das *Beispiel* eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, so weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann (indessen daß das *Urbild* eines solchen immer doch nirgend anders, als in unserer Vernunft zu suchen ist), hätte er durch alles dieses ein unabsehlich großes moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht: so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anders, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen (weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben), obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneint würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne. Denn in praktischer Absicht kann die Voraussetzung des Letztern uns doch nichts vortheilen: weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menschen) selbst gesucht werden muß, dessen Dasein

in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist, daß man nicht eben nöthig hat, außer seinem übernatürlichen Ursprunge es noch in einem besondern Menschen hypostasirt anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge nach allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein. Denn wenn gleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur in so weit als menschlich gedacht würde: daß er mit eben denselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden, mit eben denselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Übertretung wie wir behaftet, aber doch so fern als übermenschlich gedacht würde, daß nicht etwa errungene, sondern angeborne unveränderliche Reinigkeit des Willens ihm schlechterdings keine Übertretung möglich sein ließe: so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich groß werden, daß jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum *Beispiel* aufgestellt werden könnte. Der Letztere würde sagen: man gebe mir einen ganz heiligen Willen, so wird alle Versuchung zum Bösen von selbst an mir scheitern; man gebe mir die innere vollkommenste Gewißheit, daß nach einem kurzen Erdenleben ich (zufolge jener Heiligkeit) der ganzen ewigen Herrlichkeit des Himmelreichs sofort theilhaftig werden soll, so werde ich alle Leiden, so schwer sie auch immer sein mögen, bis zum schmählichsten Tode nicht allein willig, sondern auch mit Fröhlichkeit übernehmen, da ich den herrlichen und nahen Ausgang mit Augen vor mir sehe. Zwar würde der Gedanke: daß jener göttliche Mensch im wirklichen Besitze dieser Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit war (und sie nicht allererst durch solche Leiden verdienen durfte); daß er sich derselben für lauter Unwürdige, sogar für seine Feinde willig entäußerte, um sie vom ewigen Verderben zu erretten, unser Gemüth zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen ihn stimmen müssen; imgleichen würde die Idee eines Verhaltens nach einer so vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorschrift zur Befolgung geltend, er selbst aber *nicht als Beispiel* der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Thunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Guts für *uns* uns vorgestellt werden können*).

*) Es ist freilich eine Beschränktheit der menschlichen Vernunft, die doch einmal von ihr nicht zu trennen ist: daß wir uns keinen moralischen Werth von Belange an

Eben derselbe göttlich gesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer würde doch nichts destoweniger von sich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargestellt würde, mit Wahrheit

---

den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie oder ihre Äußerung auf menschliche Weise vorstellig zu machen; obzwar damit eben nicht behauptet werden will, daß es an sich (κατ' αληθειαν) auch so bewandt sei; denn wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen. So legt ein philosophischer Dichter dem Menschen, so fern er einen Hang zum Bösen in sich zu bekämpfen hat, selbst darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiß, einen höhern Rang auf der moralischen Stufenleiter der Wesen bei, als selbst den Himmelsbewohnern, die vermöge der Heiligkeit ihrer Natur über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind (Die Welt mit ihren Mängeln — ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln. Haller). — Zu dieser Vorstellungsart bequemt sich auch die Schrift, um die Liebe Gottes zum menschlichen Geschlecht uns ihrem Grade nach faßlich zu machen, indem sie ihm die höchste Aufopferung beilegt, die nur ein liebendes Wesen thun kann, um selbst Unwürdige glücklich zu machen („Also hat Gott die Welt geliebt," u. s. w.): ob wir uns gleich durch die Vernunft keinen Begriff davon machen können, wie ein allgenugsames Wesen etwas von dem, was zu seiner Seligkeit gehört, aufopfern und sich eines Besitzes berauben könne. Das ist der Schematism der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Diesen aber in einen Schematism der Objectsbestimmung (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln ist Anthropomorphism, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachtheiligsten Folgen ist. — Hier will ich nur noch beiläufig anmerken, daß man im Aufsteigen vom Sinnlichen zum Übersinnlichen zwar wohl schematisiren (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faßlich machen), schlechterdings aber nicht nach der Analogie von dem, was dem Ersteren zukommt, daß es auch dem Letzteren beigelegt werden müsse, schließen (und so seinen Begriff erweitern) könne; und dieses zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ein solcher Schluß wider alle Analogie laufen würde, der daraus, weil wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verständlich zu machen (durch ein Beispiel zu belegen), nothwendig brauchen, die Folge ziehen wollte, daß es auch nothwendig dem Gegenstande selbst als sein Prädicat zukommen müsse. Ich kann nämlich nicht sagen: so wie ich mir die Ursache einer Pflanze (oder jedes organischen Geschöpfs und überhaupt der zweckvollen Welt) nicht anders faßlich machen kann, als nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, daß ich ihr Verstand beilege: so muß auch die Ursache selbst (der Pflanze, der Welt überhaupt) Verstand haben; d. i. ihr Verstand beizulegen, ist nicht bloß eine Bedingung meiner Faßlichkeit, sondern der Möglichkeit Ursache zu sein selbst. Zwischen dem Verhältnisse aber eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schema des Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εις αλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphism hinein führt, wovon ich die Beweise anderwärts gegeben habe.

reden können. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, die er aber, da er sie als Beispiel für andre, nicht für sich selbst sichtbar machen kann, nur durch seine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen stellt: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" Es ist aber der Billigkeit gemäß, das 5 untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedem für jedermann Pflicht ist, keiner andern als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegentheils hat. Eine solche Gesinnung mit allen um des Weltbesten willen übernommenen Leiden, in dem Ideale der Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen 10 zu allen Zeiten und in allen Welten vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig: wenn der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemäßen Lebenswandel bestehen müßte. Es muß aber doch eine Zueignung 15 der ersteren um der letzten willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich sein, obwohl sie sich begreiflich zu machen noch großen Schwierigkeiten unterworfen ist, die wir jetzt vortragen wollen.

c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben. 20

Die erste Schwierigkeit, welche die Erreichbarkeit jener Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers bei dem Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit zweifelhaft macht, ist folgende. Das Gesetz sagt: „Seid heilig (in eurem Lebenswandel), wie euer Vater im Himmel heilig ist!" denn das ist das Ideal des 25 Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbilde aufgestellt ist. Die Entfernung aber des Guten, was wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen, wovon wir ausgehen, ist unendlich und sofern, was die That, d. i. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes, betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl soll die sittliche Beschaffenheit des Menschen mit 30 ihr übereinstimmen. Sie muß also in der Gesinnung, in der allgemeinen und lautern Maxime der Übereinstimmung des Verhaltens mit demselben, als dem Keime, woraus alles Gute entwickelt werden soll, gesetzt werden, die von einem heiligen Princip ausgeht, welches der Mensch in seine oberste Maxime aufgenommen hat: eine Sinnesänderung, die auch möglich sein 35

muß, weil sie Pflicht ist. — Nun besteht die Schwierigkeit darin, wie die Gesinnung für die That, welche jederzeit (nicht überhaupt, sondern in jedem Zeitpunkte) mangelhaft ist, gelten könne. Die Auflösung derselben aber beruht darauf: daß die letztere als ein continuirlicher Fortschritt von
5 mangelhaftem Guten zum Besseren ins Unendliche nach unserer Schätzung, die wir in den Begriffen des Verhältnisses der Ursache und Wirkungen unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeschränkt sind, immer mangelhaft bleibt; so daß wir das Gute in der Erscheinung, d. i. der That nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen;
10 seinen Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem letzteren wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellectuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze auch der That (dem Lebenswandel) nach beurtheilt denken können*), und so der Mensch unerachtet seiner beständigen
15 Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein erwarten könne, in welchem Zeitpunkte auch sein Dasein abgebrochen werden möge.

Die zweite Schwierigkeit, welche sich hervorthut, wenn man den zum Guten strebenden Menschen in Ansehung dieses moralischen Guten selbst in Beziehung auf die göttliche Gütigkeit betrachtet, betrifft die
20 moralische Glückseligkeit, worunter hier nicht die Versicherung eines immerwährenden Besitzes der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande (Befreiung von Übeln und Genuß immer wachsender Vergnügen), als der physischen Glückseligkeit, sondern von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden (nie daraus fallen-
25 den) Gesinnung verstanden wird; denn das beständige „Trachten nach dem Reiche Gottes", wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer solchen Gesinnung fest versichert wäre, würde eben so viel

---

*) Es muß nicht übersehen werden, daß hiermit nicht gesagt werden wolle: daß die Gesinnung die Ermangelung des Pflichtmäßigen, folglich das wirkliche Böse in
30 dieser unendlichen Reihe zu vergüten dienen solle (vielmehr wird vorausgesetzt, daß die Gott wohlgefällige moralische Beschaffenheit des Menschen in ihr wirklich anzutreffen sei); sondern: daß die Gesinnung, welche die Stelle der Totalität dieser Reihe der ins Unendliche fortgesetzten Annäherung vertritt, nur den von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollständig das zu
35 sein, was man zu werden im Begriffe ist, ersetze; denn was die Vergütung der in diesem Fortschritte vorkommenden Übertretungen betrifft, so wird diese bei der Auflösung der dritten Schwierigkeit in Betrachtung gezogen werden.

sein, als sich schon im Besitz dieses Reichs zu wissen, da denn der so gesinnte Mensch schon von selbst vertrauen würde, daß ihm „das Übrige alles (was physische Glückseligkeit betrifft) zufallen werde".

Nun könnte man zwar den hierüber besorgten Menschen mit seinem Wunsche dahin verweisen: „Sein (Gottes) Geist giebt Zeugniß unserm 5 Geist" u. s. w., d. i. wer eine so lautere Gesinnung, als gefordert wird, besitzt, wird von selbst schon fühlen, daß er nie so tief fallen könne, das Böse wiederum lieb zu gewinnen; allein es ist mit solchen vermeinten Gefühlen übersinnlichen Ursprungs nur mißlich bestellt; man täuscht sich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meinung von sich selbst begünstigt. Auch 10 scheint es nicht einmal rathsam zu sein, zu einem solchen Vertrauen aufgemuntert zu werden, sondern vielmehr zuträglicher (für die Moralität), „seine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen" (ein hartes Wort, welches, mißverstanden, zur finstersten Schwärmerei antreiben kann); allein ohne alles Vertrauen zu seiner einmal angenommenen Gesinnung 15 würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich sein. Dieses findet sich aber, ohne sich der süßen oder angstvollen Schwärmerei zu überliefern, aus der Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefaßten Vorsatze. — Denn der Mensch, welcher von der Epoche der angenommenen Grundsätze des Guten an ein genugsam langes 20 Leben hindurch die Wirkung derselben auf die That, d. i. auf seinen zum immer Besseren fortschreitenden Lebenswandel, wahrgenommen hat und daraus auf eine gründliche Besserung in seiner Gesinnung nur vermuthungsweise zu schließen Anlaß findet, kann doch auch vernünftigerweise hoffen, daß, da dergleichen Fortschritte, wenn ihr Princip nur gut ist, die 25 Kraft zu den folgenden immer noch vergrößern, er in diesem Erdenleben diese Bahn nicht mehr verlassen, sondern immer noch muthiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach diesem ihm noch ein anderes Leben bevorsteht, er unter andern Umständen allem Ansehen nach doch nach eben demselben Princip fernerhin darauf fortfahren und sich dem, obgleich uner- 30 reichbaren Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an sich wahrgenommen hat, seine Gesinnung für von Grunde aus gebessert halten darf. Dagegen der, welcher selbst bei oft versuchtem Vorsatze zum Guten dennoch niemals fand, daß er dabei Stand hielt, der immer ins Böse zurückfiel, oder wohl gar im Fortgange seines 35 Lebens an sich wahrnehmen mußte, aus dem Bösen ins Ärgere gleichsam als auf einem Abhange immer tiefer gefallen zu sein, vernünftigerweise

sich keine Hoffnung machen kann, daß, wenn er noch länger hier zu leben hätte, oder ihm auch ein künftiges Leben bevorstände, er es besser machen werde, weil er bei solchen Anzeigen das Verderben als in seiner Gesinnung gewurzelt ansehen müßte. Nun ist das erstere ein Blick in eine *unabsehliche*, aber gewünschte und glückliche Zukunft, das zweite dagegen in ein eben so *unabsehliches Elend*, d. i. beides für Menschen nach dem, was sie urtheilen können, in eine selige oder unselige *Ewigkeit*: Vorstellungen, die mächtig genug sind, um dem einen Theil zur Beruhigung und Befestigung im Guten, dem andern zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen so viel möglich noch Abbruch zu thun, mithin zu Triebfedern zu dienen, ohne daß es nöthig ist, auch objectiv eine Ewigkeit des Guten oder Bösen für das Schicksal des Menschen *dogmatisch* als Lehrsatz vorauszusetzen*), mit welchen vermeinten Kenntnissen und Behauptungen die

---

*) Es gehört unter die Fragen, aus denen der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde (und die man deshalb *Kinderfragen* nennen könnte), auch die: ob die Höllenstrafen endliche, oder ewige Strafen sein werden. Würde das erste gelehrt, so ist zu besorgen, daß manche (so wie alle, die das Fegfeuer glauben, oder jener Matrose in *Moore's* Reisen) sagen würden: „So hoffe ich, ich werde es aushalten können.“ Würde aber das andre behauptet und zum Glaubenssymbol gezählt, so dürfte gegen die Absicht, die man damit hat, die Hoffnung einer völligen Straflosigkeit nach dem ruchlosesten Leben herauskommen. Denn da in den Augenblicken der späten Reue am Ende desselben der um Rath und Trost befragte Geistliche es doch grausam und unmenschlich finden muß, ihm seine ewige Verwerfung anzukündigen, und er zwischen dieser und der völligen Lossprechung kein Mittleres statuirt (sondern entweder ewig, oder gar nicht gestraft), so muß er ihm Hoffnung zum letzteren machen, d. i. ihn in der Geschwindigkeit zu einem Gott wohlgefälligen Menschen umzuschaffen versprechen; da dann, weil zum Einschlagen in einen guten Lebenswandel nicht mehr Zeit ist, reuevolle Bekenntnisse, Glaubensformeln, auch wohl Angelobungen eines neuen Lebens bei einem etwa noch längern Aufschub des Endes des gegenwärtigen die Stelle der Mittel vertreten. — Das ist die unvermeidliche Folge, wenn die *Ewigkeit* des dem hier geführten Lebenswandel gemäßen künftigen Schicksals als *Dogma* vorgetragen und nicht vielmehr der Mensch angewiesen wird, aus seinem bisherigen sittlichen Zustande sich einen Begriff vom künftigen zu machen und darauf als die natürlich vorherzusehende Folgen desselben *selbst* zu schließen; denn da wird die *Unabsehlichkeit* der Reihe derselben unter der Herrschaft des Bösen für ihn dieselbe moralische Wirkung haben (ihn anzutreiben, das Geschehene, so viel ihm möglich ist, durch Reparation oder Ersatz seinen Wirkungen nach noch vor dem Ende des Lebens ungeschehen zu machen), als von der angekündigten Ewigkeit desselben erwartet werden kann: ohne doch die Nachtheile des Dogma der letztern (wozu ohnedem weder Vernunfteinsicht, noch Schriftauslegung berechtigt) bei

Vernunft nur die Schranken ihrer Einsicht überschreitet. Die gute und lautere Gesinnung (die man einen guten uns regierenden Geist nennen

---

sich zu führen: da der böse Mensch im *Leben* schon zum voraus auf diesen leicht zu erlangenden Pardon rechnet, oder am Ende desselben es nur mit den Ansprüchen der himmlischen Gerechtigkeit auf ihn zu thun zu haben glaubt, die er mit bloßen Worten befriedigt, indessen daß die Rechte der Menschen hierbei leer ausgehen, und niemand das Seine wieder bekommt (ein so gewöhnlicher Ausgang dieser Art der Expiation, daß ein Beispiel vom Gegentheil beinahe unerhört ist). — Besorgt man aber, daß ihn seine Vernunft durchs Gewissen zu gelinde beurtheilen werde, so irrt man sich, wie ich glaube, sehr. Denn eben darum, weil sie frei ist und selbst über ihn, den Menschen, sprechen soll, ist sie unbestechlich, und wenn man ihm in einem solchen Zustande nur sagt, daß es wenigstens möglich sei, er werde bald vor einem Richter stehen müssen, so darf man ihn nur seinem eigenen Nachdenken überlassen, welches ihn aller Wahrscheinlichkeit nach mit der größten Strenge richten wird. — Ich will diesem noch ein paar Bemerkungen beifügen. Der gewöhnliche Sinnspruch: *Ende gut, alles gut*, kann auf *moralische* Fälle zwar angewandt werden, aber nur, wenn unter dem guten Ende dasjenige verstanden wird, da der Mensch ein wahrhaftig-guter Mensch wird. Aber woran will er sich als einen solchen erkennen, da er es nur aus dem darauf folgenden beharrlich guten Lebenswandel schließen kann, für diesen aber am Ende des Lebens keine Zeit mehr da ist? Von der *Glückseligkeit* kann dieser Spruch eher eingeräumt werden, aber auch nur in Beziehung auf den Standpunkt, aus dem er sein Leben ansieht, nicht aus dem Anfange, sondern dem Ende desselben, indem er von da auf jenen zurücksieht. Überstandene Leiden lassen keine peinigende Rückerinnerung übrig, wenn man sich schon geborgen sieht, sondern vielmehr ein Frohsein, welches den Genuß des nun eintretenden Glücks nur um desto schmackhafter macht: weil Vergnügen oder Schmerzen, (als zur Sinnlichkeit gehörig) in der Zeitreihe enthalten, mit ihr auch verschwinden und mit dem nun existirenden Lebensgenuß nicht ein Ganzes ausmachen, sondern durch diesen als den nachfolgenden verdrängt werden. Wendet man aber denselben Satz auf die Beurtheilung des moralischen Werths des bis dahin geführten Lebens an, so kann der Mensch sehr unrecht haben, es so zu beurtheilen, ob er gleich dasselbe mit einem ganz guten Wandel beschlossen hat. Denn das moralisch subjective Princip der *Gesinnung*, wornach sein Leben beurtheilt werden muß, ist (als etwas Übersinnliches) nicht von der Art, daß sein Dasein in Zeitabschnitte theilbar, sondern nur als absolute Einheit gedacht werden kann, und da wir auf die Gesinnung nur aus den Handlungen (als Erscheinungen derselben) schließen können, so wird das Leben zum Behuf dieser Schätzung nur als *Zeiteinheit*, d. i. als ein *Ganzes*, in Betrachtung kommen; da dann die Vorwürfe aus dem ersten Theil des Lebens (vor der Besserung) eben so laut mitsprechen als der Beifall im *letzteren* und den triumphirenden Ton: Ende gut, alles gut! gar sehr dämpfen möchten. — Endlich ist mit jener Lehre von der Dauer der Strafen in einer andern Welt auch noch eine andere nahe verwandt, obgleich nicht einerlei, nämlich: „daß alle Sünden hier vergeben werden müssen", daß die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeschlossen sein

kann), deren man sich bewußt ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar, bei sich und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. Gewißheit in Ansehung derselben ist dem Menschen weder möglich, noch, so viel wir einsehen, moralisch zuträglich. Denn (was wohl zu merken ist) wir können dieses Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewußtsein der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen, weil wir diese nicht durchschauen können, sondern wir müssen allenfalls nur aus den Folgen derselben im Lebenswandel auf sie schließen, welcher Schluß aber, weil er nur aus Wahrnehmungen als Erscheinungen der guten und bösen Gesinnung gezogen worden, vornehmlich die *Stärke* derselben niemals mit Sicherheit zu erkennen giebt, am wenigsten, wenn man seine Gesinnung gegen das vorausgesehene nahe Ende des Lebens gebessert zu haben meint, da jene empirische Beweise der Ächtheit derselben gar mangeln, indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsspruchs unsers moralischen Werths mehr gegeben ist, und Trostlosigkeit (dafür aber die Natur des Menschen bei der Dunkelheit aller Aussichten über die Grenzen dieses Lebens hinaus schon von selbst sorgt, daß sie nicht in wilde Verzweiflung ausschlage) die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurtheilung seines sittlichen Zustandes ist.

Die *dritte* und dem Anscheine nach größte Schwierigkeit, welche jeden Menschen, selbst nachdem er den Weg des Guten eingeschlagen hat,

---

müsse, und niemand hoffen könne, das hier Versäumte etwa dort noch einzubringen. Sie kann sich aber eben so wenig wie die vorige als Dogma ankündigen, sondern ist nur ein Grundsatz, durch welchen sich die praktische Vernunft im Gebrauche ihrer Begriffe des Übersinnlichen die Regel vorschreibt, indessen sie sich bescheidet: daß sie von der objectiven Beschaffenheit des Letzteren nichts weiß. Sie sagt nämlich nur so viel: Wir können nur aus unserm geführten Lebenswandel schließen, ob wir Gott wohlgefällige Menschen sind, oder nicht, und da derselbe mit diesem Leben zu Ende geht, so schließt sich auch für uns die Rechnung, deren Facit es allein geben muß, ob wir uns für gerechtfertigt halten können, oder nicht. — Überhaupt, wenn wir statt der *constitutiven* Principien der Erkenntniß übersinnlicher Objecte, deren Einsicht uns doch unmöglich ist, unser Urtheil auf die *regulative*, sich an dem möglichen praktischen Gebrauch derselben begnügende Principien einschränkten, so würde es in gar vielen Stücken mit der menschlichen Weisheit besser stehen und nicht vermeintliches Wissen dessen, wovon man im Grunde nichts weiß, grundlose, obzwar eine Zeit lang schimmernde Vernünftelei zum endlich sich doch einmal daraus hervorfindenden Nachtheil der Moralität ausbrüten.

doch in der Aburtheilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich vorstellt, ist folgende. — Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, so fing er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich. Daß er nach seiner Herzensänderung keine neue Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Überschuß über das, was er jedesmal an sich zu thun schuldig ist, herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles Gute zu thun, was in seinem Vermögen steht. — Diese ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was, und nichts mehr, wir unter dem radicalen Bösen verstanden (S. das erste Stück), kann aber auch, so viel wir nach unserem Vernunftrecht einsehen, nicht von einem andern getilgt werden; denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt) auf einen andern übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmüthig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann. — Da nun das Sittlich-Böse (Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebotes, Sünde genannt) nicht sowohl wegen der Unendlichkeit des höchsten Gesetzgebers, dessen Autorität dadurch verletzt worden (von welchem überschwenglichen Verhältnisse des Menschen zum höchsten Wesen wir nichts verstehen), sondern als ein Böses in der Gesinnung und den Maximen überhaupt (wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Übertretungen) eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld bei sich führt (welches vor einem menschlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen, mithin nur die That und darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Gesinnung in Betrachtung zieht, anders ist), so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben.

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf Folgendem: Der Richterausspruch eines Herzenskündigers muß als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den

Erscheinungen derselben, den vom Gesetz abweichenden oder damit zusammenstimmenden Handlungen, gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menschen eine über das in ihm vorher mächtige böse Princip die Oberhand habende gute Gesinnung vorausgesetzt, und es ist nun die Frage: ob die moralische Folge der ersteren, die Strafe, (mit andern Worten: die Wirkung des Mißfallens Gottes an dem Subject) auch auf seinen Zustand in der gebesserten Gesinnung könne gezogen werden, in der er schon ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Da hier die Frage nicht ist: ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen würde (als woran niemand zweifelt), so soll sie (in dieser Untersuchung) nicht als vor der Besserung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derselben, da der Mensch schon im neuen Leben wandelt und moralisch ein anderer Mensch ist, dieser seiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menschen) angemessen angenommen werden, gleichwohl aber muß der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann, ein Genüge geschehen. Da sie also weder vor noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäß und doch nothwendig ist: so würde sie als in dem Zustande der Sinnesänderung selbst ihr angemessen und ausgeübt gedacht werden müssen. Wir müssen also sehen, ob in diesem letzteren schon durch den Begriff einer moralischen Sinnesänderung diejenigen Übel als enthalten gedacht werden können, die der neue, gutgesinnte Mensch als von ihm (in andrer Beziehung) verschuldete und als solche Strafen ansehen kann,*) wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Ge-

*) Die Hypothese, alle Übel in der Welt im Allgemeinen als Strafen für begangene Übertretungen anzusehen, kann nicht sowohl als zum Behuf einer Theodicee, oder als Erfindung zum Behuf der Priesterreligion (des Cultus) ersonnen angenommen werden (denn sie ist zu gemein, um so künstlich ausgedacht zu sein), sondern liegt vermuthlich der menschlichen Vernunft sehr nahe, welche geneigt ist, den Lauf der Natur an die Gesetze der Moralität anzuknüpfen, und die daraus den Gedanken sehr natürlich hervorbringt: daß wir zuvor bessere Menschen zu werden suchen sollen, ehe wir verlangen können, von den Übeln des Lebens befreit zu werden, oder sie durch überwiegendes Wohl zu vergüten. — Darum wird der erste Mensch (in der heiligen Schrift) als zur Arbeit, wenn er essen wollte, sein Weib, daß sie mit Schmerzen Kinder gebären sollte, und beide als zum Sterben um ihrer Übertretung willen verdammt vorgestellt, obgleich nicht abzusehen ist, wie, wenn diese auch nicht begangen worden, thierische, mit solchen Gliedmaßen versehene Geschöpfe sich einer andern Bestimmung hätten gewärtigen können. Bei den Hindu's sind die Menschen nichts anders, als in

nüge geschieht. — Die Sinnesänderung ist nämlich ein Ausgang vom Bösen und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subject der Sünde (mithin auch allen Neigungen, sofern sie dazu verleiten) abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber als intellectueller Bestimmung sind nicht zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische Actus enthalten, sondern sie ist nur ein einiger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt. Das gute Princip ist also in der Verlassung der bösen eben sowohl, als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten, und der Schmerz, der die erste rechtmäßig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist (als „das Absterben am alten Menschen", „Kreuzigung des Fleisches") an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloß um des Guten willen, übernimmt; die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten (denn dieser ist moralisch ein anderer), als *Strafe* gebührten. — Ob er also gleich *physisch* (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) eben derselbe strafbare Mensch ist und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst gerichtet werden muß, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt, *moralisch* ein anderer, und diese in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder (wenn wir diese Idee personificiren) *dieser* selbst trägt für ihn und so auch für alle, die an ihn (praktisch) glauben, als *Stellvertreter* die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als *Erlöser* genug und macht als *Sachverwalter*, daß sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem *alten* abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß*), an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für

---

thierische Körper zur Strafe für ehemalige Verbrechen eingesperrte Geister (*Dewas* genannt), und selbst ein Philosoph (*Malebranche*) wollte den vernunftlosen Thieren lieber gar keine Seelen und hiermit auch keine Gefühle beilegen, als einräumen, daß die Pferde so viel Plagen ausstehen müßten, „ohne doch vom verbotenen Heu gefressen zu haben".

*) Auch die reinste moralische Gesinnung bringt am Menschen als Weltwesen

allemal erlittenen Tod vorgestellt wird. — Hier ist nun derjenige Überschuß über das Verdienst der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im bloßen Werden ist (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein), uns, gleich als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch†) (nach der empirischen Selbsterkenntniß), so weit wir uns selbst kennen (unsere Gesinnung nicht unmittelbar, sondern nur nach

---

doch nichts mehr, als ein continuirliches Werden eines Gott wohlgefälligen Subjects der That nach (die in der Sinnenwelt angetroffen wird) hervor. Der Qualität nach (da sie als übersinnlich gegründet gedacht werden muß) soll und kann sie zwar heilig und der seines Urbildes gemäß sein; dem Grade nach — wie sie sich in Handlungen offenbart — bleibt sie immer mangelhaft und von der ersteren unendlich weit abstehend. Demungeachtet vertritt diese Gesinnung, weil sie den Grund des continuirlichen Fortschritts im Ergänzen dieser Mangelhaftigkeit enthält, als intellectuelle Einheit des Ganzen die Stelle der That in ihrer Vollendung. Allein nun frägt sich: kann wohl derjenige, „an dem nichts Verdammliches ist", oder sein muß, sich gerechtfertigt glauben und sich gleichwohl die Leiden, die ihm auf dem Wege zu immer größerem Guten zustoßen, immer noch als Strafe zurechnen, also hierdurch eine Strafbarkeit, mithin auch eine Gott mißfällige Gesinnung bekennen? Ja, aber nur in der Qualität des Menschen, den er continuirlich auszieht. Was ihm in jener Qualität (der des alten Menschen) als Strafe gebühren würde (und das sind alle Leiden und Übel des Lebens überhaupt), das nimmt er in der Qualität des neuen Menschen freudig bloß um des Guten willen über sich; folglich werden sie ihm sofern und als einem solchen nicht als Strafen zugerechnet, sondern der Ausdruck will nur so viel sagen: alle ihm zustoßende Übel und Leiden, die der alte Mensch sich als Strafe hätte zurechnen müssen, und die er sich auch, sofern er ihm abstirbt, wirklich als solche zurechnet, die nimmt er in der Qualität des neuen als so viel Anlässe der Prüfung und Übung seiner Gesinnung zum Guten willig auf, wovon selbst jene Bestrafung die Wirkung und zugleich die Ursache, mithin auch von derjenigen Zufriedenheit und moralischen Glückseligkeit ist, welche im Bewußtsein seines Fortschritts im Guten (der mit der Verlassung des Bösen ein Actus ist) besteht; dahingegen eben dieselbe Übel in der alten Gesinnung nicht allein als Strafen hätten gelten, sondern auch als solche empfunden werden müssen, weil sie, selbst als bloße Übel betrachtet, doch demjenigen gerade entgegengesetzt sind, was sich der Mensch in solcher Gesinnung als physische Glückseligkeit zu seinem einzigen Ziele macht.

†) Sondern nur Empfänglichkeit, welche Alles ist, was wir unsererseits uns beilegen können; der Rathschluß aber eines Oberen zu Ertheilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter als die (moralische) Empfänglichkeit hat, heißt Gnade.

unsern Thaten ermessen), so daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen werden.

Es kann nun noch gefragt werden, ob diese Deduction der Idee einer *Rechtfertigung* des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergegangenen Menschen irgend einen praktischen Gebrauch habe, und welcher es sein könne. Es ist nicht abzusehen, welcher *positive* Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen sei, da in jener Untersuchung die Bedingung zum Grunde liegt, daß der, den sie angeht, in der erforderlichen guten Gesinnung schon wirklich sei, auf deren Behuf (Entwickelung und Beförderung) aller praktische Gebrauch moralischer Begriffe eigentlich abzweckt; denn was den Trost betrifft, so führt ihn eine solche Gesinnung für den, der sich ihrer bewußt ist, (als Trost und Hoffnung, nicht als Gewißheit) schon bei sich. Sie ist also in so fern nur die Beantwortung einer speculativen Frage, die aber darum nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann, weil sonst der Vernunft vorgeworfen werden könnte, sie sei schlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen; ein Vorwurf, der ihr in mancherlei, vornehmlich in moralischer Rücksicht nachtheilig sein könnte. Allein der *negative* Nutzen, der daraus für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menschen gezogen werden kann, erstreckt sich sehr weit. Denn man sieht aus der gedachten Deduction: daß nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse, mithin alle Expiationen, sie mögen von der büßenden oder feierlichen Art sein, alle Anrufungen und Hochpreisungen (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes) den Mangel der erstern nicht ersetzen, oder, wenn diese da ist, ihre Gültigkeit vor jenem Gerichte nicht im mindesten vermehren können; denn dieses Ideal muß in unserer Gesinnung aufgenommen sein, um an Stelle der That zu gelten. Ein anderes enthält die Frage: was sich der Mensch von seinem geführten Lebenswandel am *Ende desselben* zu versprechen, oder was er zu fürchten habe. Hier muß er allererst seinen Charakter wenigstens einigermaßen kennen, also, wenn er gleich glaubt,

es sei mit seiner Gesinnung eine Besserung vorgegangen, die alte (verderbte), von der er ausgegangen ist, zugleich mit in Betrachtung ziehen und, was und wie viel von der ersteren er abgelegt habe, und welche Qualität (ob lautere oder noch unlautere) sowohl, als welchen Grad die vermeinte neue Gesinnung habe, abnehmen können, um die erste zu überwinden und den Rückfall in dieselbe zu verhüten; er wird sie also durchs ganze Leben nachzusuchen haben. Da er also von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewußtsein gar keinen sichern und bestimmten Begriff bekommen, sondern ihn nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann: so wird er für das Urtheil des künftigen Richters (des aufwachenden Gewissens in ihm selbst zugleich mit der herbeigerufenen empirischen Selbsterkenntniß) sich keinen andern Zustand zu seiner Überführung denken können, als daß ihm sein ganzes Leben dereinst werde vor Augen gestellt werden, nicht bloß ein Abschnitt desselben, vielleicht der letzte und für ihn noch günstigste; hiermit aber würde er von selbst die Aussicht in ein noch weiter fortgesetztes Leben (ohne sich hier Grenzen zu setzen), wenn es noch länger gedauert hätte, verknüpfen. Hier kann nun nicht die zuvor erkannte Gesinnung die That vertreten lassen, sondern umgekehrt, er soll aus der ihm vorgestellten That seine Gesinnung abnehmen. Was, meint der Leser wohl, wird bloß dieser Gedanke, welcher dem Menschen (der eben nicht der ärgste sein darf) vieles in die Erinnerung zurückruft, was er sonst leichtsinnigerweise längst aus der Acht gelassen hat, wenn man ihm auch nichts weiter sagte, als, er habe Ursache zu glauben, er werde dereinst vor einem Richter stehen, von seinem künftigen Schicksal nach seinem bisher geführten Lebenswandel urtheilen? Wenn man im Menschen den Richter, der in ihm selbst ist, anfragt, so beurtheilt er sich strenge, denn er kann seine Vernunft nicht bestechen; stellt man ihm aber einen andern Richter vor, so wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen Nachricht haben will, so hat er wider seine Strenge vieles vom Vorwande der menschlichen Gebrechlichkeit Hergenommene einzuwenden, und überhaupt denkt er, ihm beizukommen: es sei, daß er durch reuige, nicht aus wahrer Gesinnung der Besserung entspringende Selbstpeinigungen der Bestrafung von ihm zuvorzukommen, oder ihn durch Bitten und Flehen, auch durch Formeln und für gläubig ausgegebene Bekenntnisse zu erweichen denkt; und wenn ihm hiezu Hoffnung gemacht wird (nach dem Sprichwort: Ende gut, alles gut): so macht er darnach schon frühzeitig seinen Anschlag, um nicht ohne Noth zu viel am vergnügten

Leben einzubüßen und beim nahen Ende desselben doch in der Geschwindigkeit die Rechnung zu seinem Vortheile abzuschließen†).

Zweiter Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampf beider Principien mit einander.

Die heilige Schrift (christlichen Antheils) trägt dieses intelligible moralische Verhältniß in der Form einer Geschichte vor, da zwei wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Principien im Menschen, als Personen außer ihm vorgestellt, nicht bloß ihre Macht gegen einander versuchen, sondern auch (der eine Theil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menschen) ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter durchs Recht gelten machen wollen.

Der Mensch war ursprünglich zum Eigenthümer aller Güter der Erde eingesetzt (1. Mos. 1, 28), doch daß er diese nur als sein Untereigenthum (dominium utile) unter seinem Schöpfer und Herrn als Obereigenthümer (dominus directus) besitzen sollte. Zugleich wird ein böses Wesen (wie es so böse geworden, um seinem Herrn untreu zu werden, da es doch uranfänglich gut war, ist nicht bekannt) aufgestellt, welches durch seinen Abfall alles Eigenthums, das es im Himmel besessen haben mochte, verlustig geworden und sich nun ein anderes auf Erden erwerben will. Da ihm nun als einem Wesen höherer Art — als einem Geiste — irdische

---

†) Die Absicht derer, die am Ende des Lebens einen Geistlichen rufen-lassen, ist gewöhnlich: daß sie an ihm einen Tröster haben wollen; nicht wegen der physischen Leiden, welche die letzte Krankheit, ja auch nur die natürliche Furcht vor dem Tod mit sich führt (denn darüber kann der Tod selber, der sie beendigt, Tröster sein), sondern wegen der moralischen, nämlich der Vorwürfe des Gewissens. Hier sollte nun dieses eher aufgeregt und geschärft werden, um, was noch Gutes zu thun, oder Böses in seinen übrig bleibenden Folgen zu vernichten (repariren) sei, ja nicht zu verabsäumen, nach der Warnung „sei willfährig deinem Widersacher (dem, der einen Rechtsanspruch wider dich hat), so lange du noch mit ihm auf dem Wege bist (d. i. so lange du noch lebst), damit er dich nicht dem Richter (nach dem Tode) überliefere", u. s. w. An dessen Statt aber gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben, ist Verschuldigung an ihm selbst und andern, ihn Überlebenden; ganz wider die Endabsicht, wozu ein solcher Gewissensbeistand am Ende des Lebens für nöthig gehalten werden kann.

und körperliche Gegenstände keinen Genuß gewähren können, so sucht er eine Herrschaft über die Gemüther dadurch zu erwerben, daß er die Stammältern aller Menschen von ihrem Oberherrn abtrünnig und ihm anhängig macht, da es ihm dann gelingt, sich so zum Obereigenthümer aller Güter der Erde, d. i. zum Fürsten dieser Welt, aufzuwerfen. Nun könnte man hierbei zwar es bedenklich finden: warum sich Gott gegen diesen Verräther nicht seiner Gewalt bediente*) und das Reich, was er zu stiften zur Absicht hatte, lieber in seinem Anfange vernichtete; aber die Beherrschung und Regierung der höchsten Weisheit über vernünftige Wesen verfährt mit ihnen nach dem Princip ihrer Freiheit, und was sie Gutes oder Böses treffen soll, das sollen sie sich selbst zuzuschreiben haben. Hier war also dem guten Princip zum Trotz ein Reich des Bösen errichtet, welchem alle von Adam (natürlicherweise) abstammende Menschen unterwürfig wurden und zwar mit ihrer eignen Einwilligung, weil das Blendwerk der Güter dieser Welt ihre Blicke von dem Abgrunde des Verderbens abzog, für das sie aufgespart wurden. Zwar verwahrte sich das gute Princip wegen seines Rechtsanspruchs an der Herrschaft über den Menschen durch die Errichtung der Form einer Regierung, die bloß auf öffentliche alleinige Verehrung seines Namens angeordnet war (in der jüdischen Theokratie); da aber die Gemüther der Unterthanen in derselben für keine andere Triebfedern als die Güter dieser Welt gestimmt blieben, und sie also auch nicht anders als durch Belohnungen und Strafen in diesem Leben regiert sein wollten, dafür aber auch keiner andern Gesetze fähig waren als solcher, welche theils lästige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar sittliche, aber nur solche, wobei ein äußerer Zwang statt fand, also nur bürgerliche waren, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betrachtung kam: so that diese Anordnung dem Reiche der Finsterniß keinen wesentlichen Abbruch, sondern diente nur dazu, um das unauslöschliche Recht des ersten Eigenthümers immer im Andenken zu erhalten. — Nun erschien in eben demselben Volke zu einer Zeit, da es alle Übel einer hierarchischen Verfassung im vollen Maße fühlte, und das sowohl dadurch, als vielleicht

*) Der P. Charlevoix berichtet: daß, da er seinem irokesischen Katechismusschüler alles Böse vorerzählte, was der böse Geist in die zu Anfang gute Schöpfung hineingebracht habe, und wie er noch beständig die besten göttlichen Veranstaltungen zu vereiteln suche, dieser mit Unwillen gefragt habe: aber warum schlägt Gott den Teufel nicht todt? auf welche Frage er treuherzig gesteht, daß er in der Eil keine Antwort habe finden können.

durch die den Sklavensinn erschütternden moralischen Freiheitslehren der griechischen Weltweisen, die auf dasselbe allmählig Einfluß bekommen hatten, großentheils zum Besinnen gebracht, mithin zu einer Revolution reif war, auf einmal eine Person, deren Weisheit noch reiner als die der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die sich auch selbst, was ihre Lehren und Beispiel betraf, zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs ankündigte, der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht durch seinen Repräsentanten, den ersten Stammvater, mit dem bösen Princip eingegangen, nicht mitbegriffen war,†) und „an dem der Fürst dieser Welt also keinen Theil hatte". Hierdurch war des letztern Herrschaft in Gefahr gesetzt. Denn widerstand dieser Gott wohlgefällige

---

†) Eine vom angebornen Hange zum Bösen freie Person so als möglich sich zu denken, daß man sie von einer jungfräulichen Mutter gebären läßt, ist eine Idee der sich zu einem schwer zu erklärenden und doch auch nicht abzuläugnenden gleichsam moralischen Instinct bequemenden Vernunft; da wir nämlich die natürliche Zeugung, weil sie ohne Sinnenlust beider Theile nicht geschehen kann, uns aber doch auch (für die Würde der Menschheit) in gar zu nahe Verwandtschaft mit der allgemeinen Thiergattung zu bringen scheint, als etwas ansehen, dessen wir uns zu schämen haben — eine Vorstellung, die gewiß die eigentliche Ursache von der vermeinten Heiligkeit des Mönchsstandes geworden ist, — welches uns also etwas Unmoralisches, mit der Vollkommenheit eines Menschen nicht Vereinbares, doch in seine Natur Eingepfropftes und also sich auch auf seine Nachkommen als eine böse Anlage Vererbendes zu sein deucht. — Dieser dunklen (von einer Seite bloß sinnlichen, von der andern aber doch moralischen, mithin intellectuellen) Vorstellung ist nun die Idee einer von keiner Geschlechtsgemeinschaft abhängigen (jungfräulichen) Geburt eines mit keinem moralischen Fehler behafteten Kindes wohl angemessen, aber nicht ohne Schwierigkeit in der Theorie (in Ansehung deren aber etwas zu bestimmen in praktischer Absicht gar nicht nöthig ist). Denn nach der Hypothese der Epigenesis würde doch die Mutter, die durch natürliche Zeugung von ihren Eltern abstammt, mit jenem moralischen Fehler behaftet sein und diesen wenigstens der Hälfte nach auch bei einer übernatürlichen Zeugung auf ihr Kind vererben; mithin müßte, damit dies nicht die Folge sei, das System der Präexistenz der Keime in den Eltern, aber auch nicht das der Einwickelung im weiblichen (weil dadurch jene Folge nicht vermieden wird), sondern bloß im männlichen Theile (nicht das der ovulorum, sondern der animalcul. sperm.) angenommen werden; welcher Theil nun bei einer übernatürlichen Schwangerschaft wegfällt, und so jener Idee theoretisch angemessen jene Vorstellungsart vertheidigt werden könnte. — Wozu aber alle diese Theorie dafür oder dawider, wenn es für das Praktische genug ist, jene Idee als Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden (diesem siegreich widerstehenden) Menschheit uns zum Muster vorzustellen?

Mensch seinen Versuchungen, jenem Contract auch beizutreten, nahmen andere Menschen auch dieselbe Gesinnung gläubig an, so büßte er eben so viel Unterthanen ein, und sein Reich lief Gefahr, gänzlich zerstört zu werden. Dieser bot ihm also an, ihn zum Lehnsträger seines ganzen Reichs 5 zu machen, wenn er ihm nur als Eigenthümer desselben huldigen wollte. Da dieser Versuch nicht gelang, so entzog er nicht allein diesem Fremdlinge auf seinem Boden alles, was ihm sein Erdenleben angenehm machen konnte (bis zur größten Armuth), sondern erregte gegen ihn alle Verfolgungen, wodurch böse Menschen es verbittern können, Leiden, die nur der 10 Wohlgesinnte recht tief fühlt, Verleumdung der lautern Absicht seiner Lehren (um ihm allen Anhang zu entziehen) und verfolgte ihn bis zum schmählichsten Tode, ohne gleichwohl durch diese Bestürmung seiner Standhaftigkeit und Freimüthigkeit in Lehre und Beispiel für das Beste von lauter Unwürdigen im mindesten etwas gegen ihn auszurichten. Und 15 nun der Ausgang dieses Kampfs! Der Ausschlag desselben kann als ein rechtlicher, oder auch als ein physischer betrachtet werden. Wenn man den letztern ansieht (der in die Sinne fällt), so ist das gute Princip der unterliegende Theil; er mußte in diesem Streite nach vielen erlittenen Leiden sein Leben hingeben,†) weil er in einer fremden Herrschaft (die

---

20 †) Nicht daß er (wie D. Bahrdt romanhaft dichtete) den Tod suchte, um eine gute Absicht durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beispiel zu befördern; das wäre Selbstmord gewesen. Denn man darf zwar auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen, oder auch den Tod von den Händen eines andern erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlaßlichen Pflicht untreu zu 25 werden, aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem Zweck es auch sei, disponiren und so Urheber seines Todes sein. — Aber auch nicht daß er (wie der Wolfenbüttelsche Fragmentist argwohnt) sein Leben nicht in moralischer, sondern bloß in politischer, aber unerlaubter Absicht, um etwa die Priesterregierung zu stürzen und sich mit weltlicher Obergewalt selbst an ihre Stelle zu setzen, gewagt habe; 30 denn dawider streitet seine, nachdem er die Hoffnung es zu erhalten schon aufgegeben hatte, an seine Jünger beim Abendmahl ergangene Ermahnung, es zu seinem Gedächtniß zu thun; welches, wenn es die Erinnerung einer fehlgeschlagenen weltlichen Absicht hätte sein sollen, eine kränkende, Unwillen gegen den Urheber erregende, mithin sich selbst widersprechende Ermahnung gewesen wäre. Gleichwohl konnte diese 35 Erinnerung auch das Fehlschlagen einer sehr guten, rein-moralischen Absicht des Meisters betreffen, nämlich noch bei seinem Leben durch Stürzung des alle moralische Gesinnung verdrängenden Ceremonialglaubens und des Ansehens der Priester desselben eine öffentliche Revolution (in der Religion) zu bewirken (wozu die Anstalten, seine im Lande zerstreute Jünger am Ostern zu versammeln, abgezweckt sein mochten);

Gewalt hat) einen Aufstand erregte. Da aber das Reich, in welchem Principien machthabend sind (sie mögen nun gut oder böse sein), nicht ein Reich der Natur, sondern der Freiheit ist, d. i. ein solches, in welchem man über die Sachen nur in sofern disponiren kann, als man über die Gemüther herrscht, in welchem also niemand Sklave (Leibeigner) ist als der — und solange er es sein will: so war eben dieser Tod (die höchste Stufe der Leiden eines Menschen) die Darstellung des guten Princips, nämlich der Menschheit, in ihrer moralischen Vollkommenheit, als Beispiel der Nachfolge für Jedermann. Die Vorstellung desselben sollte und konnte auch für seine, ja sie kann für jede Zeit vom größten Einflusse auf menschliche Gemüther sein, indem es die Freiheit der Kinder des Himmels und die Knechtschaft eines bloßen Erdensohns in dem allerauffallendsten Contraste sehen läßt. Das gute Princip aber ist nicht bloß zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts an unsichtbarerweise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen gewesen (wie ein jeder, der auf seine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derselben mit der sinnlichen Natur des Menschen in der moralischen Anlage Acht hat, gestehen muß) und hat in ihr rechtlicherweise seinen ersten Wohnsitz. Da es also in einem wirklichen Menschen als einem Beispiele für alle andere erschien, „so kam er in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heißen, die an seinen Namen glauben"; d. i. durch das Beispiel desselben (in der moralischen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für jedermann, die eben so wie er Allem dem absterben wollen, was sie zum Nachtheil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, und sammelt sich unter diesen „ein Volk, das fleißig wäre in guten Werken, zum Eigenthum" und unter seine Herrschaft, indessen daß er die, so die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihrigen überläßt.

Also ist der moralische Ausgang dieses Streits auf Seiten des Helden dieser Geschichte (bis zum Tode desselben) eigentlich nicht die Besiegung des bösen Princips; denn sein Reich währt noch, und es muß allenfalls noch eine neue Epoche eintreten, in der es zerstört werden soll, — sondern nur Brechung seiner Gewalt, die, welche ihm so lange unterthan

von welcher freilich auch noch jetzt bedauert werden kann, daß sie nicht gelungen ist; die aber doch nicht vereitelt, sondern nach seinem Tode in eine sich im Stillen, aber unter viel Leiden ausbreitende Religionsumänderung übergegangen ist.

gewesen sind, nicht wider ihren Willen zu halten, indem ihnen eine andere moralische Herrschaft (denn unter irgend einer muß der Mensch stehen) als Freistatt eröffnet wird, in der sie Schutz für ihre Moralität finden können, wenn sie die alte verlassen wollen. Übrigens wird das böse Princip noch immer der Fürst dieser Welt genannt, in welcher die, so dem guten Princip anhängen, sich immer auf physische Leiden, Aufopferungen, Kränkungen der Selbstliebe, welche hier als Verfolgungen des bösen Princips vorgestellt werden, gefaßt machen mögen, weil er nur für die, so das Erdenwohl zu ihrer Endabsicht gemacht haben, Belohnungen in seinem Reiche hat.

Man sieht leicht: daß, wenn man diese lebhafte und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinn) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin, daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung: daß dieser Aufnahme nicht etwa die so oft beschuldigte Sinnlichkeit, sondern eine gewisse selbst verschuldete Verkehrtheit, oder wie man diese Bösartigkeit noch sonst nennen will, Betrug (fausseté, Satanslist, wodurch das Böse in die Welt gekommen) entgegen wirkt, eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit mit dem Bewußtsein, daß sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre, und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Beimischung frei zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmählig aufs Gemüth thut, überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten („die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen") können, und daß, damit wir nicht etwa den Mangel dieses Zutrauens abergläubisch durch Expiationen, die keine Sinnesänderung voraussetzen, oder schwärmerisch durch vermeinte (bloß passive) innere Erleuchtungen ergänzen und so von dem auf Selbstthätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmal, als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen sollen. — Übrigens kann eine Bemühung wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht allein für erlaubt, sie muß viel-

mehr für Pflicht gehalten werden†), und man kann sich dabei desjenigen erinnern, was der weise Lehrer seinen Jüngern von jemanden sagte, der seinen besondern Weg ging, wobei er am Ende doch auf eben dasselbe Ziel hinaus kommen mußte: „Wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns".

Allgemeine Anmerkung.

Wenn eine moralische Religion (die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote zu setzen ist) gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; denn es verräth einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubt ihr nicht." Nun ist es doch der gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, daß, wenn eine Religion des bloßen Cultus und der Observanzen ihr Ende erreicht, und dafür eine im Geist und in der Wahrheit (der moralischen Gesinnung) gegründete eingeführt werden soll, die Introduction der letzteren, ob sie es zwar nicht bedarf, in der Geschichte noch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde, um die Endschaft der ersteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen: ja auch wohl so, daß, um die Anhänger der ersteren für die neue Revolution zu gewinnen, sie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild dessen, was in der letztern der Endzweck der Vorsehung war, ausgelegt wird; und unter solchen Umständen kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu bestreiten, wenn die wahre Religion einmal da ist und sich nun und fernerhin durch Vernunftgründe selbst erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch solche Hülfsmittel introducirt zu werden bedurfte; man müßte denn annehmen wollen, daß das bloße Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge (was ein jeder kann, ohne darum ein besserer Mensch zu sein, oder jemals dadurch zu werden) eine Art und gar die einzige sei, Gott wohl zu gefallen; als wider welches Vorgeben mit aller Macht ge-

†) Wobei man einräumen kann, daß er nicht der einzige sei.

stritten werden muß. Es mag also sein, daß die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniß, daß seine Erscheinung auf Erden, so wie seine Entrückung von derselben, daß sein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei: so können wir sie insgesammt auf ihrem Werthe beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.

Was aber Wunder überhaupt betrifft, so findet sich, daß vernünftige Menschen den Glauben an dieselbe, dem sie gleichwohl nicht zu entsagen gemeint sind, doch niemals wollen praktisch aufkommen lassen; welches so viel sagen will als: sie glauben zwar, was die *Theorie* betrifft, daß es dergleichen gebe, in *Geschäften* aber statuiren sie keine. Daher haben weise Regierungen jederzeit zwar eingeräumt, ja wohl gar unter die öffentlichen Religionslehren die Meinung gesetzlich aufgenommen, daß *vor Alters* Wunder geschehen wären, *neue* Wunder aber nicht erlaubt.*) Denn

---

*) Selbst Religionslehrer, die ihre Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anschließen (Orthodoxe), befolgen hierin mit der letzteren die nämliche Maxime. Daher Hr. *Pfenninger*, da er seinen Freund, Herrn *Lavater*, wegen seiner Behauptung eines noch immer möglichen Wunderglaubens vertheidigte, ihnen mit Recht Inconsequenz vorwarf, daß sie (denn die in diesem Punkt *naturalistisch* Denkende nahm er ausdrücklich aus), da sie doch die vor etwa siebzehn Jahrhunderten in der christlichen Gemeinde wirklich gewesenen Wunderthäter behaupteten, jetzt keine mehr statuiren wollten, ohne doch aus der Schrift beweisen zu können, daß und wenn sie einmal gänzlich aufhören sollten (denn die Vernünftelei, daß sie jetzt nicht mehr nöthig seien, ist Anmaßung größerer Einsicht, als ein Mensch sich wohl zutrauen soll), und diesen Beweis sind sie ihm schuldig geblieben. Es war also nur Maxime der Vernunft, sie jetzt nicht einzuräumen und zu erlauben, nicht objective Einsicht, es gebe keine. Gilt aber dieselbe Maxime, die für diesmal auf den besorglichen Unfug im bürgerlichen Wesen zurücksieht, nicht auch für die Befürchtung eines ähnlichen Unfugs im philosophirenden und überhaupt vernünftig nachdenkenden gemeinen Wesen? — Die, so zwar *große* (Aufsehen machende) Wunder nicht einräumen, aber *kleine* unter dem Namen einer *außerordentlichen Direction* freigebig erlauben (weil

die alten Wunder waren nach und nach schon so bestimmt und durch die Obrigkeit beschränkt, daß keine Verwirrung im gemeinen Wesen dadurch angerichtet werden konnte, wegen neuer Wunderthäter aber mußten sie allerdings der Wirkungen halber besorgt sein, die sie auf den öffentlichen Ruhestand und die eingeführte Ordnung haben könnten. Wenn man aber 5 frägt: was unter dem Worte Wunder zu verstehen sei, so kann man (da uns eigentlich nur daran gelegen ist, zu wissen, was sie für uns, d. i. zu unserm praktischen Vernunftgebrauch, seien) sie dadurch erklären, daß sie Begebenheiten in der Welt sind, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen. Da kann man 10 sich nun entweder theistische oder dämonische Wunder denken, die letzteren aber in englische (agathodämonische) oder teuflische (kakodämonische) Wunder eintheilen, von welchen aber die letzteren eigentlich nur in Nachfrage kommen, weil die guten Engel (ich weiß nicht, warum) wenig oder gar nichts von sich zu reden geben. 15

Was die theistischen Wunder betrifft: so können wir uns von den Wirkungsgesetzen ihrer Ursache (als eines allmächtigen rc. und dabei moralischen Wesens) allerdings einen Begriff machen, aber nur einen allgemeinen, sofern wir ihn als Weltschöpfer und Regierer nach der Ordnung der Natur sowohl, als der moralischen denken, weil wir von dieser 20 ihren Gesetzen unmittelbar und für sich Kenntniß bekommen können, deren sich dann die Vernunft zu ihrem Gebrauche bedienen kann. Nehmen wir aber an, daß Gott die Natur auch bisweilen und in besondern Fällen von dieser ihren Gesetzen abweichen lasse: so haben wir nicht den mindesten Begriff und können auch nie hoffen, einen von dem Gesetze zu bekommen, 25 nach welchem Gott alsdann bei Veranstaltung einer solchen Begebenheit verfährt (außer dem allgemeinen moralischen, daß, was er thut, Alles gut sein werde; wodurch aber in Ansehung dieses besondern Vorfalls nichts bestimmt wird). Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem sie dadurch in ihrem Geschäfte nach bekannten Gesetzen aufgehalten, durch kein 30

die letzteren als bloße Lenkung nur wenig Kraftanwendung der übernatürlichen Ursache erfordern), bedenken nicht, daß es hiebei nicht auf die Wirkung und deren Größe, sondern auf die Form des Weltlaufs, d. i. auf die Art, wie jene geschehe, ob natürlich, oder übernatürlich, ankomme, und daß für Gott kein Unterschied des Leichten und Schweren zu denken sei. Was aber das Geheime der übernatürlichen Ein- 35 flüsse betrifft: so ist eine solche absichtliche Verbergung der Wichtigkeit einer Begebenheit dieser Art noch weniger angemessen.

neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann. Unter diesen sind aber die dämonischen Wunder die allerunverträglichsten mit dem Gebrauche unsrer Vernunft. Denn in Ansehung der theistischen würde sie doch wenigstens noch ein negatives
5 Merkmal für ihren Gebrauch haben können, nämlich daß, wenn etwas als von Gott in einer unmittelbaren Erscheinung desselben geboten vorgestellt wird, das doch geradezu der Moralität widerstreitet, bei allem Anschein eines göttlichen Wunders es doch nicht ein solches sein könne (z. B. wenn einem Vater befohlen würde, er solle seinen, so viel er weiß, ganz
10 unschuldigen Sohn tödten); bei einem angenommenen dämonischen Wunder aber fällt auch dieses Merkmal weg; und wollte man dagegen für solche das entgegengesetzte positive zum Gebrauch der Vernunft ergreifen: nämlich daß, wenn dadurch eine Einladung zu einer guten Handlung geschieht, die wir an sich schon als Pflicht erkennen, sie nicht von einem bösen Geiste
15 geschehen sei, so würde man doch auch alsdann falsch greifen können; denn dieser verstellt sich, wie man sagt, oft in einen Engel des Lichts.

In Geschäften kann man also unmöglich auf Wunder rechnen, oder sie bei seinem Vernunftgebrauch (und der ist in allen Fällen des Lebens nöthig) irgend in Anschlag bringen. Der Richter (so wundergläubig er
20 auch in der Kirche sein mag) hört das Vorgeben des Delinquenten von teuflischen Versuchungen, die er erlitten haben will, so an, als ob gar nichts gesagt wäre: ungeachtet, wenn er diesen Fall als möglich betrachtete, es doch immer einiger Rücksicht darauf wohl werth wäre, daß ein einfältiger gemeiner Mensch in die Schlingen eines abgefeimten Bösewichts gerathen
25 ist; allein er kann diesen nicht vorfordern, beide confrontiren, mit einem Worte, schlechterdings nichts Vernünftiges daraus machen. Der vernünftige Geistliche wird sich also wohl hüten, den Kopf der seiner Seelsorge Anbefohlnen mit Geschichtchen aus dem höllischen Proteus anzufüllen und ihre Einbildungskraft zu verwildern. Was aber die Wunder von der
30 guten Art betrifft: so werden sie von Leuten in Geschäften bloß als Phrasen gebraucht. So sagt der Arzt: dem Kranken ist, wenn nicht etwa ein Wunder geschieht, nicht zu helfen, d. i. er stirbt gewiß. — Zu Geschäften gehört nun auch das des Naturforschers, die Ursachen der Begebenheiten in dieser ihren Naturgesetzen aufzusuchen; ich sage, in den Naturgesetzen dieser Be-
35 gebenheiten, die er also durch Erfahrung belegen kann, wenn er gleich auf die Kenntniß dessen, was nach diesen Gesetzen wirkt, an sich selbst, oder was sie in Beziehung auf einen andern möglichen Sinn für uns sein

möchten, Verzicht thun muß. Eben so ist die moralische Besserung des Menschen ein ihm obliegendes Geschäfte, und nun mögen noch immer himmlische Einflüsse dazu mitwirken, oder zu Erklärung der Möglichkeit derselben für nöthig gehalten werden; er versteht sich nicht darauf, weder sie sicher von den natürlichen zu unterscheiden, noch sie und so gleichsam den 5 Himmel zu sich herabzuziehen; da er also mit ihnen unmittelbar nichts anzufangen weiß, so statuirt†) er in diesem Falle keine Wunder, sondern wenn er der Vorschrift der Vernunft Gehör giebt, so verfährt er so, als ob alle Sinnesänderung und Besserung lediglich von seiner eignen angewandten Bearbeitung abhinge. Aber daß man durch die Gabe recht fest 10 an Wunder theoretisch zu glauben sie auch wohl gar selbst bewirken und so den Himmel bestürmen könne, geht zu weit aus den Schranken der Vernunft hinaus, um sich bei einem solchen sinnlosen Einfalle lange zu verweilen. *)

---

†) Heißt so viel als: er nimmt den Wunderglauben nicht in seine Maximen 15 (weder der theoretischen noch praktischen Vernunft) auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten.

*) Es ist eine gewöhnliche Ausflucht derjenigen, welche den Leichtgläubigen magische Künste vorgaukeln, oder sie solche wenigstens im Allgemeinen wollen glaubend machen, daß sie sich auf das Geständniß der Naturforscher von ihrer Unwissenheit berufen. 20 Kennen wir doch nicht, sagen sie, die Ursache der Schwere, der magnetischen Kraft u. d. gl. — Aber die Gesetze derselben erkennen wir doch mit hinreichender Ausführlichkeit unter bestimmten Einschränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewisse Wirkungen geschehen; und das ist genug sowohl für einen sichern Vernunftgebrauch dieser Kräfte, als auch zur Erklärung ihrer Erscheinungen, secundum quid, 25 abwärts zum Gebrauch dieser Gesetze, um Erfahrungen darunter zu ordnen, wenn gleich nicht simpliciter und aufwärts, um selbst die Ursachen der nach diesen Gesetzen wirkenden Kräfte einzusehen. — Dadurch wird auch das innere Phänomen des menschlichen Verstandes begreiflich: warum sogenannte Naturwunder, d. i. genugsam beglaubigte, obwohl widersinnische Erscheinungen, oder sich hervor- 30 thuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgesetzen abweichende Beschaffenheiten der Dinge, mit Begierde aufgefaßt werden und das Gemüth ermuntern, so lange als sie dennoch für natürlich gehalten werden, da es hingegen durch die Ankündigung eines wahren Wunders niedergeschlagen wird. Denn die erstere eröffnen eine Aussicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Ver- 35 nunft; sie machen nämlich Hoffnung, neue Naturgesetze zu entdecken; das zweite dagegen erregt Besorgniß, auch das Zutrauen zu den schon für bekannt angenommenen zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts Nutze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben zu Befolgung seiner Pflicht; denn 40

man weiß nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern uns unwissend durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer andern, unerforschlichen Ursache zuschreiben solle. — Die, deren Urtheilskraft hierin so gestimmt ist, daß sie sich ohne Wunder nicht behelfen 5 zu können meinen, glauben den Anstoß, den die Vernunft daran nimmt, dadurch zu mildern, daß sie annehmen, sie geschehen nur selten. Wollen sie damit sagen, daß dies schon im Begriff eines Wunders liegt (weil, wenn eine solche Begebenheit gewöhnlich geschähe, sie für kein Wunder erklärt werden würde): so kann man ihnen diese Sophisterei (eine objective Frage von dem, was die Sache ist, in eine subjective, 10 was das Wort, durch welches wir sie anzeigen, bedeute, umzuändern) allenfalls schenken und wieder fragen: wie selten? in hundert Jahren etwa einmal, oder zwar vor Alters, jetzt aber gar nicht mehr? Hier ist nichts für uns aus der Kenntniß des Objects Bestimmbares (denn das ist unserm eignen Geständnisse nach für uns überschwenglich), sondern nur aus den nothwendigen Maximen des Gebrauchs unserer 15 Vernunft: entweder sie als täglich (obzwar unter dem Anscheine natürlicher Vorfälle versteckt), oder niemals zuzulassen und im letztern Falle sie weder unsern Vernunfterklärungen noch den Maßregeln unserer Handlungen zum Grunde zu legen; und da das erstere sich mit der Vernunft gar nicht verträgt, so bleibt nichts übrig, als die letztere Maxime anzunehmen; denn nur Maxime der Beurtheilung, nicht theo- 20 retische Behauptung bleibt dieser Grundsatz immer. Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen zu wollen: daß z. B. die höchst bewunderungswürdige Erhaltung der Species im Pflanzen- und Thierreiche, da jede neue Zeugung ihr Original mit aller innern Vollkommenheit des Mechanismus und (wie im Pflanzenreiche) selbst aller sonst so zärtlichen Farbenschönheit 25 in jedem Frühjahre unvermindert wiederum darstellt, ohne daß die sonst so zerstörenden Kräfte der unorganischen Natur in böser Herbst- und Winter-Witterung jener ihrem Samen in diesem Punkte etwas anhaben können, daß, sage ich, dieses eine bloße Folge nach Naturgesetzen sei, und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluß des Schöpfers dazu erfordert werde, einsehen zu wollen. — Aber 30 es sind Erfahrungen; für uns sind sie also nichts anders als Naturwirkungen und sollen auch nie anders beurtheilt werden; denn das will die Bescheidenheit der Vernunft in ihren Ansprüchen; über diese Grenzen aber hinaus zu gehen, ist Vermessenheit und Unbescheidenheit in Ansprüchen; wiewohl man mehrentheils in der Behauptung der Wunder eine demüthige, sich selbst entäußernde Denkungsart zu be- 35 weisen vorgiebt.



Der
Philosophischen Religionslehre
Drittes Stück.



Drittes Stück.

Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

Der Kampf, den ein jeder moralisch wohlgesinnte Mensch unter der
5 Anführung des guten Princips gegen die Anfechtungen des bösen in diesem Leben bestehen muß, kann ihm, wie sehr er sich auch bemüht, doch keinen größern Vortheil verschaffen, als die Befreiung von der Herrschaft des letztern. Daß er frei, daß er „der Knechtschaft unter dem Sündengesetz entschlagen wird, um der Gerechtigkeit zu leben", das ist der
10 höchste Gewinn, den er erringen kann. Den Angriffen des letztern bleibt er nichts destoweniger noch immer ausgesetzt; und seine Freiheit, die beständig angefochten wird, zu behaupten, muß er forthin immer zum Kampfe gerüstet bleiben.

In diesem gefahrvollen Zustande ist der Mensch gleichwohl durch
15 seine eigene Schuld; folglich ist er verbunden, soviel er vermag, wenigstens Kraft anzuwenden, um sich aus demselben herauszuarbeiten. Wie aber? das ist die Frage. — Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen
20 Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht. Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennende Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten. Seine Bedürfnisse sind nur klein und sein Gemüthszu-
25 stand in Besorgung derselben gemäßigt und ruhig. Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, daß ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht

und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, daß diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig 5 in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen. Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zu Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung als eine bestehende und sich immer ausbreitende, bloß auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft 10 zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte, so würde dieses, so viel der einzelne Mensch auch gethan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unabläßlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten. — Die Herrschaft des guten Princips, so fern Menschen dazu hinwirken können, ist also, so viel wir 15 einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn so allein kann für das gute Princip über das Böse ein Sieg ge- 20 hofft werden. Es ist von der moralisch-gesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen. 25

Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen nach Vorschrift dieser Idee eine ethische, und sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch-bürgerliche (im Gegensatz der rechtlich-bürgerlichen) Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen und 30 sogar aus allen Gliedern desselben bestehen (wie es denn auch, ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte). Aber jenes hat ein besonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend) und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl 35 ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet, in Ansehung deren das erstere auch ein ethischer Staat,

d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips), genannt werden kann, wovon die Idee in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohlgegründete objective Realität hat (als Pflicht sich zu einem solchen Staate zu einigen), wenn es gleich subjectiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, daß sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschließen würden.

Erste Abtheilung.

Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

I.

Von dem ethischen Naturzustande.

Ein rechtlich-bürgerlicher (politischer) Zustand ist das Verhältniß der Menschen untereinander, so fern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen (die insgesammt Zwangsgesetze sind) stehen. Ein ethisch-bürgerlicher Zustand ist der, da sie unter dergleichen zwangsfreien, d. i. bloßen Tugendgesetzen vereinigt sind.

So wie nun dem ersteren der rechtliche (darum aber nicht immer rechtmäßige), d. i. der juridische Naturzustand entgegengesetzt wird, so wird von dem letzteren der ethische Naturzustand unterschieden. In beiden giebt ein jeder sich selbst das Gesetz, und es ist kein äußeres, dem er sich sammt allen andern unterworfen erkennte. In beiden ist ein jeder sein eigner Richter, und es ist keine öffentliche machthabende Autorität da, die nach Gesetzen, was in vorkommenden Fällen eines jeden Pflicht sei, rechtskräftig bestimme und jene in allgemeine Ausübung bringe.

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politische Bürger als solche doch im ethischen Naturzustande und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (in adjecto), weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt. Wünschen kann es wohl jedes politische gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte be-

wirken. Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniß des letztern 5 betrifft, völlig frei: ob er mit andern Mitbürgern überdem auch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur so fern ein ethisches gemeines Wesen doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen und eine darauf sich gründende Verfassung enthalten muß, werden diejenigen, die sich freiwillig verbinden, in diesen Zu- 10 stand zu treten, sich von der politischen Macht nicht, wie sie solche innerlich einrichten oder nicht einrichten sollen, befehlen, aber wohl Einschränkungen gefallen lassen müssen, nämlich auf die Bedingung, daß darin nichts sei, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerstreite; wiewohl, wenn die erstere Verbindung ächter Art ist, das letztere ohnedem nicht zu 15 besorgen ist.

Übrigens, weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen. Daher kann eine Menge in jener Absicht 20 vereinigter Menschen noch nicht das ethische gemeine Wesen selbst, sondern nur eine besondere Gesellschaft heißen, die zur Einhelligkeit mit allen Menschen (ja aller endlichen vernünftigen Wesen) hinstrebt, um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten, wovon jede partiale Gesellschaft nur eine Vorstellung oder ein Schema ist, weil eine jede selbst wiederum im 25 Verhältniß auf andere dieser Art als im ethischen Naturzustande sammt allen Unvollkommenheiten desselben befindlich vorgestellt werden kann (wie es auch mit verschiedenen politischen Staaten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht stehen, eben so bewandt ist).

II. 30

Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden.

So wie der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges von jedermann gegen jedermann ist, so ist auch der ethische Naturzustand ein 35

Zustand der unaufhörlichen Befehdung des guten Princips, das in jedem Menschen liegt, durch das Böse, welches in ihm und zugleich in jedem andern angetroffen wird, die sich (wie oben bemerkt worden) einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben und selbst bei dem guten Willen jedes einzelnen durch den Mangel eines sie vereinigenden Princips sich, gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen wären, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernen und einander in Gefahr bringen, seiner Herrschaft wiederum in die Hände zu fallen. So wie nun ferner der Zustand einer gesetzlosen äußeren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgesetzen ein Zustand der Ungerechtigkeit und des Krieges von jedermann gegen jedermann ist, aus welchem der Mensch herausgehen soll, um in einen politisch-bürgerlichen zu treten *): so ist der ethische Naturzustand eine öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zustand der innern Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch so bald wie möglich herauszukommen sich befleißigen soll.

Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eignen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objectiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt. Weil aber das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke zu

---

*) Hobbes' Satz: status hominum naturalis est *bellum* omnium in omnes, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: *est status belli etc.* Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche Feindseligkeiten herrschen: so ist doch der Zustand derselben (status iuridicus), d. i. das Verhältniß, in und durch welches sie der Rechte (des Erwerbs oder der Erhaltung derselben) fähig sind, ein solcher Zustand, in welchem ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von andern hat oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß. Der zweite Satz desselben: exeundum esse e statu naturali, ist eine Folge aus dem erstern: denn dieser Zustand ist eine continuirliche Läsion der Rechte aller andern durch die Anmaßung in seiner eigenen Sache Richter zu sein und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als bloß seine eigene Willkür.

einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem solchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, eine von allen moralischen Gesetzen (die das betreffen, wovon wir wissen, daß es in unserer Gewalt stehe) ganz unterschiedene Idee ist, nämlich auf ein 5 Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe: so ist die Pflicht der Art und dem Princip nach von allen andern unterschieden. — Man wird schon zum voraus vermuthen, daß diese Pflicht der Voraussetzung einer andern Idee, nämlich der eines höhern moralischen Wesens, bedürfen werde, durch dessen allge- 10 meine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden. Allein wir müssen allererst dem Leitfaden jenes sittlichen Bedürfnisses überhaupt nachgehen und sehen, worauf uns dieses führen werde.

III. 15

Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem **Volke Gottes** unter ethischen Gesetzen.

Wenn ein ethisches gemeines Wesen zu Stande kommen soll, so müssen alle Einzelne einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen 20 Gesetzgebers angesehen werden können. Sollte nun das zu gründende gemeine Wesen ein *juridisches* sein: so würde die sich zu einem Ganzen vereinigende Menge selbst der Gesetzgeber (der Constitutionsgesetze) sein müssen, weil die Gesetzgebung von dem Princip ausgeht: *die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen* 25 *sie mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann**), und wo also der allgemeine Wille einen gesetzlichen äußeren Zwang errichtet. Soll das gemeine Wesen aber ein *ethisches* sein, so kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden. Denn in einem solchen gemeinen Wesen sind 30 alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die *Moralität* der Handlungen (welche etwas *Innerliches* ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann) zu befördern, da im Gegentheil die letzteren,

*) Dieses ist das Princip alles äußern Rechts.

welches ein juridisches gemeines Wesen ausmachen würde, nur auf die *Legalität* der Handlungen, die in die Augen fällt, gestellt sind und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede ist. Es muß also ein Anderer als das Volk sein, der für ein ethisches gemeines Wesen als öffentlich gesetzgebend angegeben werden könnte. Gleichwohl können ethische Gesetze auch nicht als bloß von dem Willen dieses Obern *ursprünglich* ausgehend (als Statute, die etwa, ohne daß sein Befehl vorher ergangen, nicht verbindend sein würden) gedacht werden, weil sie alsdann keine ethische Gesetze und die ihnen gemäße Pflicht nicht freie Tugend, sondern zwangsfähige Rechtspflicht sein würde. Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle *wahren Pflichten*, mithin auch die ethischen*), *zugleich* als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein *Volk Gottes*, und zwar *nach Tugendgesetzen*, zu denken möglich.

Man könnte sich wohl auch ein Volk Gottes *nach statutarischen Gesetzen* denken, nach solchen nämlich, bei deren Befolgung es nicht auf die Moralität, sondern bloß auf die Legalität der Handlungen ankommt, welches ein juridisches gemeines Wesen sein würde, von welchem zwar Gott der Gesetzgeber (mithin die *Verfassung* desselben Theokratie) sein würde,

---

*) Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die bloße Willkür eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen. Die statutarischen bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmäßig sind, so ist die *Beobachtung* derselben zugleich göttliches Gebot. Der Satz „man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen" bedeutet nur, daß, wenn die letzten etwas gebieten, was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll. Umgekehrt aber, wenn einem politisch-bürgerlichen, an sich nicht unmoralischen Gesetze ein dafür gehaltenes göttliches statutarisches entgegengesetzt wird, so ist Grund da, das letztere für untergeschoben anzusehen, weil es einer klaren Pflicht widerstreitet, selbst aber, daß es wirklich auch göttliches Gebot sei, durch empirische Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine sonst bestehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen.

Menschen aber als Priester, welche seine Befehle unmittelbar von ihm empfangen, eine aristokratische Regierung führten. Aber eine solche Verfassung, deren Existenz und Form gänzlich auf historischen Gründen beruht, ist nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen moralisch-gesetzgebenden Vernunft ausmacht, deren Auflösung wir hier allein zu bewirken haben; sie wird in der historischen Abtheilung als Anstalt nach politisch-bürgerlichen Gesetzen, deren Gesetzgeber, obgleich Gott, doch äußerlich ist, in Erwägung kommen, anstatt daß wir hier es nur mit einer solchen, deren Gesetzgebung bloß innerlich ist, einer Republik unter Tugendgesetzen, d. i. mit einem Volke Gottes, „das fleißig wäre zu guten Werken", zu thun haben.

Einem solchen Volke Gottes kann man die Idee einer Rotte des bösen Princips entgegensetzen, als Vereinigung derer, die seines Theils sind, zur Ausbreitung des Bösen, welchem daran gelegen ist, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen; wiewohl auch hier das die Tugendgesinnungen anfechtende Princip gleichfalls in uns selbst liegt und nur bildlich als äußere Macht vorgestellt wird.

IV.

Die Idee eines Volks Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen.

Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, daß aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?

Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäftes unthätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber (seiner moralischen Bestimmung nach) einer höhern Weisheit überlassen dürfe. Er

muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen.

Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist also: „daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe"; aber was haben sie nun zu veranstalten, damit dieses mit ihnen geschehe?

Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, so fern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbare Kirche heißt (eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient). Die sichtbare ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. So fern eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (in Verhältniß derer, die den Gesetzen derselben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten) bei sich führt, ist die zu jenem Ganzen (der Kirche) vereinigte Menge die Gemeinde unter ihren Obern, welche (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt) nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhaupts derselben verwalten und in dieser Beziehung insgesammt Diener der Kirche heißen, so wie im politischen Gemeinwesen das sichtbare Oberhaupt sich selbst bisweilen den obersten Diener des Staats nennt, ob er zwar keinen einzigen Menschen (gemeiniglich auch nicht einmal das Volksganze selbst) über sich erkennt. Die wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche sind folgende:

1. Die Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben; wozu sie die Anlage in sich enthalten muß: daß nämlich, ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen (also keine Sektenspaltung).
2. Die Beschaffenheit (Qualität) derselben; d. i. die Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen andern als moralischen Triebfedern (gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei).

3. **Das Verhältniß unter dem Princip der Freiheit;** sowohl das innere Verhältniß ihrer Glieder untereinander, als auch das äußere der Kirche zur politischen Macht, beides in einem Freistaat (also weder Hierarchie, noch Illuminatism, eine Art von Demokratie durch besondere Eingebungen, die nach jedes seinem Kopfe von andrer ihrer verschieden sein können).
4. **Die Modalität derselben,** die Unveränderlichkeit ihrer Constitution nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umständen abzuändernden, bloß die Administration derselben betreffenden zufälligen Anordnungen, wozu sie doch auch die sichern Grundsätze schon in sich selbst (in der Idee ihres Zwecks) a priori enthalten muß (also unter ursprünglichen, einmal gleich als durch ein Gesetzbuch öffentlich zur Vorschrift gemachten Gesetzen, nicht willkürlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität mangelt, zufällig, dem Widerspruche ausgesetzt und veränderlich sind).

Ein ethisches gemeines Wesen also, als Kirche, d. i. als bloße Repräsentantin eines Staats Gottes, betrachtet, hat eigentlich keine ihren Grundsätzen nach der politischen ähnliche Verfassung. Diese ist in ihm weder monarchisch (unter einem Papst oder Patriarchen), noch aristokratisch (unter Bischöfen und Prälaten), noch demokratisch (als sectirischer Illuminaten). Sie würde noch am besten mit der einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater verglichen werden können, sofern sein heiliger Sohn, der seinen Willen weiß und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtschaft steht, die Stelle desselben darin vertritt, daß er seinen Willen diesen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren und so untereinander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten.

V.

Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-)Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am besten auf eine heilige Schrift gegründet.

Der reine Religionsglaube ist zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann; weil er ein bloßer Vernunftglaube ist, der

sich jedermann zur Überzeugung mittheilen läßt; indessen daß ein bloß auf Facta gegründeter historischer Glaube seinen Einfluß nicht weiter ausbreiten kann, als so weit die Nachrichten in Beziehung auf das Vermögen ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen nach Zeit- und Ortsumständen hin-
5 gelangen können. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.

Die Menschen, ihres Unvermögens in Erkenntniß übersinnlicher
10 Dinge sich bewußt, ob sie zwar jenem Glauben (als welcher im Allgemeinen für sie überzeugend sein muß) alle Ehre widerfahren lassen, sind doch nicht leicht zu überzeugen: daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch-guten Lebenswandel alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu sein. Sie können
15 sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgend einem Dienst denken, den sie Gott zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den innern moralischen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankommt, daß sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven Gehorsam Gott zu gefallen.
20 Daß sie, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen (sich selbst und andere) erfüllen, eben dadurch auch göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihrem Thun und Lassen, sofern es Beziehung auf Sittlichkeit hat, beständig im Dienste Gottes sind, und daß es auch schlechterdings unmöglich sei, Gott auf andere Weise näher zu dienen (weil sie doch auf keine andern,
25 als bloß auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluß haben können), will ihnen nicht in den Kopf. Weil ein jeder große Herr der Welt ein besonderes Bedürfniß hat, von seinen Unterthanen geehrt und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen gepriesen zu werden, ohne welches er nicht so viel Folgsamkeit gegen seine Befehle, als er wohl nöthig hat, um sie
30 beherrschen zu können, von ihnen erwarten kann; überdem auch der Mensch, so vernunftvoll er auch sein mag, an Ehrenbezeugungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet: so behandelt man die Pflicht, so fern sie zugleich göttliches Gebot ist, als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menschen, und so entspringt der Begriff einer gottes-
35 dienstlichen statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion.

Da alle Religion darin besteht: daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei

und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, daß diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig 5 in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen. Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zu Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung als eine bestehende und sich immer ausbreitende, bloß auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft 10 zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte, so würde dieses, so viel der einzelne Mensch auch gethan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unabläßlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten. — Die Herrschaft des guten Princips, so fern Menschen dazu hinwirken können, ist also, so viel wir 15 einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn so allein kann für das gute Princip über das Böse ein Sieg ge- 20 hofft werden. Es ist von der moralisch-gesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln und so allererst über das sie rastlos an- fechtende Böse die Oberhand zu bekommen. 25

Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen nach Vorschrift dieser Idee eine ethische, und sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch-bürgerliche (im Gegensatz der rechtlich-bürgerlichen) Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen und 30 sogar aus allen Gliedern desselben bestehen (wie es denn auch, ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte). Aber jenes hat ein besonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend) und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl 35 ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet, in Ansehung deren das erstere auch ein ethischer Staat,

d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips), genannt werden kann, wovon die Idee in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohlgegründete objective Realität hat (als Pflicht sich zu einem solchen Staate zu einigen), wenn es gleich subjectiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft
5 werden könnte, daß sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschließen würden.

Erste Abtheilung.

Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

10 I.

Von dem ethischen Naturzustande.

Ein rechtlich-bürgerlicher (politischer) Zustand ist das Verhältniß der Menschen untereinander, so fern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen (die insgesammt Zwangsgesetze sind) stehen. Ein
15 ethisch-bürgerlicher Zustand ist der, da sie unter dergleichen zwangsfreien, d. i. bloßen Tugendgesetzen vereinigt sind.

So wie nun dem ersteren der rechtliche (darum aber nicht immer rechtmäßige), d. i. der juridische Naturzustand entgegengesetzt wird, so wird von dem letzteren der ethische Naturzustand unterschieden. In
20 beiden giebt ein jeder sich selbst das Gesetz, und es ist kein äußeres, dem er sich sammt allen andern unterworfen erkennte. In beiden ist ein jeder sein eigner Richter, und es ist keine öffentliche machthabende Autorität da, die nach Gesetzen, was in vorkommenden Fällen eines jeden Pflicht sei, rechtskräftig bestimme und jene in allgemeine Ausübung bringe.

25 In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politische Bürger als solche doch im ethischen Naturzustande und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (in adjecto), weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangs-
30 freiheit bei sich führt. Wünschen kann es wohl jedes politische gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte be-

bereiteten Fortschritte des Publicums in Religionsbegriffen auf einmal habe erscheinen können, nicht wohl eingesehen werden kann. In der Zweifelhaftigkeit dieser Aufgabe nun, ob Gott oder die Menschen selbst eine Kirche gründen sollen, beweist sich nun der Hang der letztern zu einer gottesdienstlichen Religion (cultus) und, weil diese auf willkürlichen Vorschriften beruht, zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze unter der Voraussetzung, daß über dem besten Lebenswandel (den der Mensch nach Vorschrift der rein moralischen Religion immer einschlagen mag) doch noch eine durch Vernunft nicht erkennbare, sondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung hinzukommen müsse; womit es unmittelbar auf Verehrung des höchsten Wesens (nicht vermittelst der durch Vernunft uns schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote) angesehen ist. Hierdurch geschieht es nun, daß Menschen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Ansehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion niemals für an sich nothwendig halten werden; sondern nur um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch selbst bloß Mittel ist) gehörigen Vorschriften, wie sie sagen, ihrem Gott zu dienen; obgleich alle diese Observanzen im Grunde moralisch-indifferente Handlungen sind, eben darum aber, weil sie bloß um seinetwillen geschehen sollen, für ihm desto gefälliger gehalten werden. Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen natürlicherweise †) vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen), Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher als Geistliche (Lehrer der rein moralischen Religion) und sind es mehrentheils auch noch im Range und Werthe, den ihnen die große Menge zugesteht.

Wenn es nun also einmal nicht zu ändern steht, daß nicht ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des Letztern beigegeben werde, so muß man auch eingestehen, daß die unveränderliche Aufbehaltung desselben, die allgemeine einförmige Ausbreitung

†) Moralischerweise sollte es umgekehrt zugehen.

und selbst die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung schwerlich durch *Tradition*, sondern nur durch *Schrift*, die selbst wiederum als Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung sein muß, hinreichend gesorgt werden kann; denn das fordert das Bedürfniß der Menschen, um ihrer gottesdienstlichen Pflicht gewiß zu sein. Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei diesen am meisten), die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die größte Achtung, und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den alle Einwürfe niederschlagenden Machtspruch: *da stehts geschrieben*. Daher heißen auch die Stellen desselben, die einen Glaubenspunkt darlegen sollen, schlechthin *Sprüche*. Die bestimmten Ausleger einer solchen Schrift sind eben durch dieses ihr Geschäft selbst gleichsam geweihte Personen, und die Geschichte beweist, daß kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können, indessen daß der, so sich auf Tradition und alte öffentliche Observanzen gründete, in der Zerrüttung des Staats zugleich seinen Untergang fand. Glücklich*)! wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introduction) in die beste Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es sowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit, sich den Ursprung einer solchen durch dasselbe vorgegangenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen, das Ansehen gleich einer Offenbarung behaupten kann.

* * *

Nun noch einiges, was diesem Begriffe eines Offenbarungsglaubens anhängt.

Es ist nur *eine* (wahre) *Religion*; aber es kann vielerlei Arten des *Glaubens* geben. — Man kann hinzusetzen, daß in den mancherlei sich der Verschiedenheit ihrer Glaubensarten wegen von einander ab-

*) Ein Ausdruck für alles Gewünschte oder Wünschenswerthe, was wir doch weder voraussehen, noch durch unsre Bestrebung nach Erfahrungsgesetzen herbeiführen können; von dem wir also, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen andern als eine gütige Vorsehung anführen können.

sondernden Kirchen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein kann.

Es ist daher schicklicher (wie es auch wirklich mehr im Gebrauche ist), zu sagen: dieser Mensch ist von diesem oder jenem (jüdischem, muhammedanischem, christlichem, katholischem, lutherischem) Glauben, als: er ist von dieser oder jener Religion. Der letztere Ausdruck sollte billig nicht einmal in der Anrede an das große Publicum (in Katechismen und Predigten) gebraucht werden; denn er ist diesem zu gelehrt und unverständlich, wie denn auch die neuern Sprachen für ihn kein gleichbedeutendes Wort liefern. Der gemeine Mann versteht darunter jederzeit seinen Kirchenglauben, der ihm in die Sinne fällt, anstatt daß Religion innerlich verborgen ist und auf moralische Gesinnungen ankommt. Man thut den meisten zu viel Ehre an, von ihnen zu sagen: sie bekennen sich zu dieser oder jener Religion; denn sie kennen und verlangen keine; der statutarische Kirchenglaube ist alles, was sie unter diesem Worte verstehen. Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten, welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut bespritzt haben, nie etwas anders als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen, und der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber, daß man ihn hinderte, seiner Religion anzuhängen (denn das kann keine äußere Gewalt), sondern daß man ihm seinen Kirchenglauben öffentlich zu befolgen nicht erlaubte.

Wenn nun eine Kirche sich selbst, wie gewöhnlich geschieht, für die einige allgemeine ausgiebt (ob sie zwar auf einen besondern Offenbarungsglauben gegründet ist, der als historisch nimmermehr von jedermann gefordert werden kann): so wird der, welcher ihren (besondern) Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt und von ganzem Herzen gehaßt; der nur zum Theil (im Nichtwesentlichen) davon abweicht, ein Irrgläubiger und wenigstens als ansteckend vermieden. Bekennt er sich endlich zwar zu derselben Kirche, weicht aber doch im Wesentlichen des Glaubens derselben (was man nämlich dazu macht) von ihr ab, so heißt er, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet, ein Ketzer*) und wird so wie ein Aufrührer noch für strafbarer gehalten als

*) Die Mongolen nennen Tibet (nach Georgii Alphab. Tibet. pag. 11) Tangut-Chazar, d. i. das Land der Häuserbewohner, um diese von sich als in Wüsten unter Zelten lebenden Nomaden zu unterscheiden, woraus der Name der Chazaren und aus diesem der der Ketzer entsprungen ist, weil jene dem tibetanischen Glauben (der Lamas), der mit dem Manichäism übereinstimmt, vielleicht auch wohl von

ein äußerer Feind und von der Kirche durch einen Bannfluch (dergleichen die Römer über den aussprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging) ausgestoßen und allen Höllengöttern übergeben. Die angemaßte alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer oder Häupter einer Kirche in dem Punkte des Kirchenglaubens heißt Orthodoxie, welche man wohl in despotische (brutale) und liberale Orthodoxie eintheilen könnte. — Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgiebt, eine katholische, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche anderer verwahrt (ob sie gleich diese öfters selbst gerne ausüben möchte, wenn sie könnte), eine protestantische Kirche genannt werden soll: so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken und dagegen noch mehrere anstößige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die erste von Männern einer sich erweiternden Denkungsart (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist), gegen welche die letzteren mit ihrer eingeschränkten gar sehr, doch keineswegs zu ihrem Vortheil abstechen.

VI.

Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.

Wir haben angemerkt, daß, obzwar eine Kirche das wichtigste Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmäßigen Anspruchs auf Allgemeinheit, entbehrt, wenn sie sich auf einen Offenbarungsglauben, der als historischer (obwohl durch Schrift weit ausgebreiteter und der spätesten Nachkommenschaft zugesicherter) Glaube doch keiner allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig ist, gründet: dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlich-Haltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung u. d. g. zu verlangen (worauf man bei der Absicht einen Glauben allgemein zu introduciren wirklich auch Rücksicht nehmen muß), irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich schon vor sich findet, müsse benutzt werden.

---

daher seinen Ursprung nimmt, anhänglich waren und ihn bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten; daher auch eine geraume Zeit hindurch die Namen Haeretici und Manichaei als gleichbedeutend im Gebrauch waren.

Um aber nun mit einem solchen empirischen Glauben, den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die Hände gespielt hat, die Grundlage eines moralischen Glaubens zu vereinigen (er sei nun Zweck oder nur Hülfsmittel), dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert, d. i. durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Texts (der Offenbarung) oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegen wirkt†). — Man wird auch finden, daß es mit allen alten und neuern, zum Theil in heiligen Büchern abgefaßten, Glaubensarten jederzeit so ist gehalten worden, und daß vernünftige, wohldenkende Volkslehrer sie

†) Um dieses an einem Beispiel zu zeigen, nehme man den Psalm LIX, V. 11—16, wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entsetzen weit geht, angetroffen wird. Michaelis (Moral, 2ter Theil, S. 202) billigt dieses Gebet und setzt hinzu: „Die Psalmen sind inspirirt; wird in diesen um Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht sein, und wir sollen keine heiligere Moral haben als die Bibel". Ich halte mich hier an dem letzteren Ausdrucke und frage, ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse. — Ohne nun einmal auf die Stelle des N. T. „Zu den Alten wurde gesagt, u. s. w. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, u. s. w." Rücksicht zu nehmen, wie diese, die auch inspirirt ist, mit jener zusammen bestehen könne, werde ich versuchen, sie entweder meinen für sich bestehenden sittlichen Grundsätzen anzupassen (daß etwa hier nicht leibliche, sondern unter dem Symbol derselben die uns weit verderblicheren unsichtbaren Feinde, nämlich böse Neigungen, verstanden werden, die wir wünschen müssen völlig unter den Fuß zu bringen), oder will dieses nicht angehen, so werde ich lieber annehmen: daß diese Stelle gar nicht im moralischen Sinn, sondern nach dem Verhältniß, in welchem sich die Juden zu Gott als ihrem politischen Regenten betrachteten, zu verstehen sei, so wie auch eine andere Stelle der Bibel, da es heißt: „Die Rache ist mein; ich will vergelten! spricht der Herr", die man gemeiniglich als moralische Warnung vor Selbstrache auslegt, ob sie gleich wahrscheinlich nur das in jedem Staat geltende Gesetz andeutet, Genugthuung wegen Beleidigungen im Gerichtshofe des Oberhauptes nachzusuchen, wo die Rachsucht des Klägers gar nicht für gebilligt angesehen werden darf, wenn der Richter ihm verstattet, auf noch so harte Strafe, als er will, anzutragen.

so lange gedeutet haben, bis sie dieselbe ihrem wesentlichen Inhalte nach nachgerade mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Übereinstimmung brachten. Die Moralphilosophen unter den Griechen und nachher den Römern machten es nachgerade mit ihrer fabelhaften Götterlehre
5 eben so. Sie wußten den gröbsten Polytheism doch zuletzt als bloße symbolische Vorstellung der Eigenschaften des einigen göttlichen Wesens auszudeuten und den mancherlei lasterhaften Handlungen, oder auch wilden, aber doch schönen Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn unterzulegen der einen Volksglauben (welchen zu vertilgen nicht einmal rathsam
10 gewesen wäre, weil daraus vielleicht ein dem Staat noch gefährlicherer Atheism hätte entstehen können) einer allen Menschen verständlichen und allein ersprießlichen moralischen Lehre nahe brachte. Das spätere Judenthum und selbst das Christenthum besteht aus solchen zum Theil sehr gezwungenen Deutungen, aber beides zu ungezweifelt guten und für alle
15 Menschen nothwendigen Zwecken. Die Muhammedaner wissen (wie Reland zeigt) der Beschreibung ihres aller Sinnlichkeit geweihten Paradieses sehr gut einen geistigen Sinn unterzulegen, und eben das thun die Indier mit der Auslegung ihres Vedas, wenigstens für den aufgeklärteren Theil ihres Volks. — Daß sich dies aber thun läßt, ohne eben immer
20 wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens sehr zu verstoßen, kommt daher: weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Äußerungen bloß auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen und zu diesem Behuf selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlaßten, hierdurch aber
25 auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs selbst in diese Dichtungen, obzwar unvorsetzlich, gelegt haben. — Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, vorausgesetzt daß man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sei von ihnen auch durch-
30 aus so beabsichtigt worden, sondern dieses dahin gestellt sein läßt und nur die Möglichkeit, die Verfasser derselben so zu verstehen, annimmt. Denn selbst das Lesen dieser heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit
35 dem man es halten kann, wie man will. — (Der Geschichtsglaube ist „todt an ihm selber", d. i. für sich, als Bekenntniß betrachtet, enthält er nichts, führt auch auf nichts, was einen moralischen Werth für uns hätte).

Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben als einer solchen sein: „Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w."; und da das letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Princip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist „der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet". Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen zu Handlungen belebt, und er bezieht alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muß von dem Princip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und „man kann das ewige Leben darin nur finden, sofern sie von diesem Princip zeuget".

Diesem Schriftausleger ist nun noch ein anderer beigesellt, aber untergeordnet, nämlich der Schriftgelehrte. Das Ansehen der Schrift, als des würdigsten und jetzt in dem aufgeklärtesten Welttheile einzigen Instruments der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche, macht den Kirchenglauben aus, der als Volksglaube nicht vernachlässigt werden kann, weil dem Volke keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu sein scheint, die auf bloße Vernunft gegründet ist, und es göttliche Offenbarung, mithin auch eine historische Beglaubigung ihres Ansehens durch die Deduction ihres Ursprungs fordert. Weil nun menschliche Kunst und Weisheit nicht bis zum Himmel hinaufsteigen kann, um das Creditiv der Sendung des ersten Lehrers selbst nachzusehen, sondern sich mit den Merkmalen, die außer dem Inhalt noch von der Art, wie ein solcher Glaube introducirt worden, hergenommen werden können, d. i. mit menschlichen Nachrichten begnügen muß, die nachgerade in sehr alten Zeiten und jetzt todten Sprachen aufgesucht werden müssen, um sie nach ihrer historischen Glaubhaftigkeit zu würdigen: so wird Schriftgelehrsamkeit erfordert werden, um eine auf heilige Schrift gegründete Kirche, nicht eine Religion (denn die muß, um allgemein zu sein, jederzeit auf bloße Vernunft gegründet sein) im Ansehen zu erhalten, wenn diese gleich nichts mehr ausmacht, als daß jener ihr Ursprung nichts in sich enthält, was die Annahme derselben als unmittelbarer göttlichen Offenbarung unmöglich machte; welches hinreichend sein würde, um diejenigen, welche in dieser Idee be-

sondere Stärkung ihres moralischen Glaubens zu finden meinen und sie daher gerne annehmen, daran nicht zu hindern. — Aber nicht bloß die Beurkundung, sondern auch die Auslegung der heiligen Schrift bedarf aus derselben Ursache Gelehrsamkeit. Denn wie will der Ungelehrte, der 5 sie nur in Übersetzungen lesen kann, von dem Sinne derselben gewiß sein? daher der Ausleger, welcher auch die Grundsprache inne hat, doch noch ausgebreitete historische Kenntniß und Kritik besitzen muß, um aus dem Zustande, den Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen 10 das Verständniß geöffnet werden kann.

Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde. Es fällt in die Augen, daß diese an öffentlichem Gebrauche ihrer Einsichten und Entdeckungen in diesem Felde vom weltlichen Arm schlechterdings nicht können 15 gehindert und an gewisse Glaubenssätze gebunden werden: weil sonst Laien die Kleriker nöthigen würden, in ihre Meinung einzutreten, die jene doch nur von dieser ihrer Belehrung her haben. Wenn der Staat nur dafür sorgt, daß es nicht an Gelehrten und ihrer Moralität nach im guten Rufe stehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenwesens verwalten, 20 deren Gewissen er diese Besorgung anvertraut, so hat er alles gethan, was seine Pflicht und Befugniß mit sich bringen. Diese selbst aber in die Schule zu führen und sich mit ihren Streitigkeiten zu befassen (die, wenn sie nur nicht von Kanzeln geführt werden, das Kirchenpublicum im völligen Frieden lassen), ist eine Zumuthung, die das Publicum an den 25 Gesetzgeber nicht ohne Unbescheidenheit thun kann, weil sie unter seiner Würde ist.

Aber es tritt noch ein dritter Prätendent zum Amte eines Auslegers auf, welcher weder Vernunft, noch Gelehrsamkeit, sondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren gött- 30 lichen Ursprung zu erkennen. Nun kann man freilich nicht in Abrede ziehen, daß, „wer ihrer Lehre folgt und das thut, was sie vorschreibt, allerdings finden wird, daß sie von Gott sei", und daß selbst der Antrieb zu guten Handlungen und zur Rechtschaffenheit im Lebenswandel, den der Mensch, der sie liest oder ihren Vortrag hört, fühlen muß, ihn von der 35 Göttlichkeit derselben überführen müsse: weil er nichts anders, als die Wirkung von dem den Menschen mit inniglicher Achtung erfüllenden moralischen Gesetze ist, welches darum auch als göttliches Gebot angesehen zu

werden verdient. Aber so wenig wie aus irgend einem Gefühl Erkenntniß der Gesetze, und daß diese moralisch sind, eben so wenig und noch weniger kann durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert und ausgemittelt werden: weil zu derselben Wirkung mehr als eine Ursache statt finden kann, in diesem Falle aber die bloße Moralität des Gesetzes (und der Lehre), durch die Vernunft erkannt, die Ursache derselben ist, und selbst in dem Falle der bloßen Möglichkeit dieses Ursprungs es Pflicht ist, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerei Thür und Thor öffnen und nicht selbst das unzweideutige moralische Gefühl durch die Verwandtschaft mit jedem andern phantastischen um seine Würde bringen will. — Gefühl, wenn das Gesetz, woraus oder auch wornach es erfolgt, vorher bekannt ist, hat jeder nur für sich und kann es andern nicht zumuthen, also auch nicht als einen Probirstein der Ächtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subject in Ansehung seiner Lust oder Unlust afficirt wird, worauf gar keine Erkenntniß gegründet werden kann. —

Es giebt also keine Norm des Kirchenglaubens als die Schrift und keinen andern Ausleger desselben, als reine Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit (welche das Historische derselben angeht), von welchen der erstere allein authentisch und für alle Welt gültig, der zweite aber nur doctrinal ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes, sich beständig erhaltendes System zu verwandeln. Was aber diesen betrifft, so ist es nicht zu ändern, daß der historische Glaube nicht endlich ein bloßer Glaube an Schriftgelehrte und ihre Einsicht werde: welches freilich der menschlichen Natur nicht sonderlich zur Ehre gereicht, aber doch durch die öffentliche Denkfreiheit wiederum gut gemacht wird, dazu diese deshalb um destomehr berechtigt ist, weil nur dadurch, daß Gelehrte ihre Auslegungen jedermanns Prüfung aussetzen, selbst aber auch zugleich für bessere Einsicht immer offen und empfänglich bleiben, sie auf das Zutrauen des gemeinen Wesens zu ihren Entscheidungen rechnen können.

VII.

Der allmählige Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes.

5 Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre Allgemeinheit; hievon aber ist wiederum das Merkmal ihre Nothwendigkeit und ihre nur auf eine einzige Art mögliche Bestimmbarkeit. Nun hat der historische Glaube (der auf Offenbarung als Erfahrung gegründet ist) nur particuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist, worauf er 10 beruht, und enthält wie alle Erfahrungserkenntniß nicht das Bewußtsein, daß der geglaubte Gegenstand so und nicht anders sein müsse, sondern nur, daß er so sei, in sich; mithin enthält er zugleich das Bewußtsein seiner Zufälligkeit. Also kann er zwar zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann) zulangen, aber nur der reine Religionsglaube, der sich gänz- 15 lich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. — Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäß) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewußtsein, daß er bloß ein solches sei, und dieser als Kirchenglaube 20 ein Princip bei sich führe, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, so kann eine solche Kirche immer die wahre heißen, da aber über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die streitende Kirche genannt werden; doch mit der Aussicht, endlich in die unveränderliche und alles 25 vereinigende, triumphirende auszuschlagen! Man nennt den Glauben jedes einzelnen, der die moralische Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit sich führt, ewig glückselig zu sein, den seligmachenden Glauben. Dieser kann also auch nur ein einziger sein und bei aller Verschiedenheit des Kirchenglaubens doch in jedem angetroffen werden, in welchem er, sich auf 30 sein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend, praktisch ist. Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist dagegen ein Frohn- und Lohnglaube (fides mercennaria, servilis) und kann nicht für den seligmachenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist. Denn dieser muß ein freier, auf lautere Herzensgesinnungen gegründeter Glaube (fides ingenua) sein. Der 35 erstere wähnt durch Handlungen (des cultus), welche (obzwar mühsam) doch für sich keinen moralischen Werth haben, mithin nur durch Furcht

oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anstatt daß der letztere dazu eine moralisch gute Gesinnung als nothwendig voraussetzt.

Der seligmachende Glaube enthält zwei Bedingungen seiner Hoffnung der Seligkeit: die eine in Ansehung dessen, was er selbst nicht thun kann, nämlich seine geschehene Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeschehen zu machen, die andere in Ansehung dessen, was er selbst thun kann und soll, nämlich in einem neuen, seiner Pflicht gemäßen Leben zu wandeln. Der erstere Glaube ist der an eine Genugthuung (Bezahlung für seine Schuld, Erlösung, Versöhnung mit Gott), der zweite ist der Glaube in einem ferner zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können. — Beide Bedingungen machen nur einen Glauben aus und gehören nothwendig zusammen. Man kann aber die Nothwendigkeit einer Verbindung nicht anders einsehen, als wenn man annimmt, es lasse sich eine von der andern ableiten, also daß entweder der Glaube an die Lossprechung von der auf uns liegenden Schuld den guten Lebenswandel, oder daß die wahrhafte und thätige Gesinnung eines jederzeit zu führenden guten Lebenswandels den Glauben an jene Lossprechung nach dem Gesetze moralisch wirkender Ursachen hervorbringe.

Hier zeigt sich nun eine merkwürdige Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst, deren Auflösung, oder, wenn diese nicht möglich sein sollte, wenigstens Beilegung es allein ausmachen kann, ob ein historischer (Kirchen-)Glaube jederzeit als wesentliches Stück des seligmachenden über den reinen Religionsglauben hinzukommen müsse, oder ob er als bloßes Leitmittel endlich, wie fern diese Zukunft auch sei, in den reinen Religionsglauben übergehen könne.

1. Vorausgesetzt, daß für die Sünden des Menschen eine Genugthuung geschehen sei, so ist zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder sie gern auf sich beziehen möchte und, wenn es bloß aufs Glauben ankommt (welches soviel als Erklärung bedeutet, er wolle, sie sollte auch für ihn geschehen sein), deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nöthig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugthuung zu glauben und sie (wie die Juristen sagen) utiliter anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermaßen (mit der Wurzel sogar), daß auch fürs Künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste

Mühe gegeben hat, von diesem Glauben und der Acceptation der angebotenen Wohlthat die unausbleibliche Folge sein werde. Diesen Glauben kann kein überlegender Mensch, so sehr auch die Selbstliebe öfters den bloßen Wunsch eines Gutes, wozu man nichts thut oder thun kann, in Hoffnung verwandelt, als werde sein Gegenstand, durch die bloße Sehnsucht gelockt, von selbst kommen, in sich zuwege bringen. Man kann dieses sich nicht anders möglich denken, als daß der Mensch sich diesen Glauben selbst als ihm himmlisch eingegeben und so als etwas, worüber er seiner Vernunft weiter keine Rechenschaft zu geben nöthig hat, betrachte. Wenn er dies nicht kann, oder noch zu aufrichtig ist, ein solches Vertrauen als bloßes Einschmeichelungsmittel in sich zu erkünsteln, so wird er bei aller Achtung für eine solche überschwengliche Genugthuung, bei allem Wunsche, daß eine solche auch für ihn offen stehen möge, doch nicht umhin können, sie nur als bedingt anzusehen, nämlich daß sein, so viel in seinem Vermögen ist, gebesserter Lebenswandel vorhergehen müsse, um auch nur den mindesten Grund zur Hoffnung zu geben, ein solches höheres Verdienst könne ihm zu Gute kommen. — Wenn also das historische Erkenntniß von dem letztern zum Kirchenglauben, der erstere aber als Bedingung zum reinen moralischen Glauben gehört, so wird *dieser vor jenem vorhergehen müssen*.

2. Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist, wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen Menschen zu machen, wenn er — sich der Vergehungen, deren er sich bisher schuldig gemacht hat, bewußt — noch unter der Macht des bösen Princips steht und in sich kein hinreichendes Vermögen antrifft, es künftighin besser zu machen? Wenn er nicht die Gerechtigkeit, die er selbst wider sich erregt hat, durch fremde Genugthuung als versöhnt, sich selbst aber durch diesen Glauben gleichsam als neugeboren ansehen und so allererst einen neuen Lebenswandel antreten kann, der alsdann die Folge von dem mit ihm vereinigten guten Princip sein würde, worauf will er seine Hoffnung ein Gott gefälliger Mensch zu werden gründen? — Also muß der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist, und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerstreitet. Dieser Streit kann nicht durch Einsicht in die Causalbestimmung der Freiheit des menschlichen Wesens, d. i. der Ursachen, welche machen, daß ein Mensch gut oder böse wird, also nicht theoretisch ausgeglichen werden: denn diese Frage über-

steigt das ganze Speculationsvermögen unserer Vernunft. Aber fürs Praktische, wo nämlich nicht gefragt wird, was physisch, sondern was moralisch für den Gebrauch unserer freien Willkür das erste sei, wovon wir nämlich den Anfang machen sollen, ob vom Glauben an das, was Gott unsertwegen gethan hat, oder von dem, was wir thun sollen, um dessen (es mag auch bestehen, worin es wolle) würdig zu werden, ist kein Bedenken, für das Letztere zu entscheiden.

Denn die Annehmung des ersten Requisits zur Seligmachung, nämlich des Glaubens an eine stellvertretende Genugthuung, ist allenfalls bloß für den theoretischen Begriff nothwendig; wir können die Entsündigung uns nicht anders *begreiflich machen*. Dagegen ist die Nothwendigkeit des zweiten Princips praktisch und zwar rein moralisch: wir können sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugthuenden Verdienstes und so der Seligkeit theilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unsere Bestrebung in Befolgung jeder Menschenpflicht qualificiren, welche letztere die Wirkung unserer eignen Bearbeitung und nicht wiederum ein fremder Einfluß sein muß, dabei wir passiv sind. Denn da das letztere Gebot unbedingt ist, so ist es auch nothwendig, daß der Mensch es seinem Glauben als Maxime unterlege, daß er nämlich von der Besserung des Lebens anfange, als der obersten Bedingung, unter der allein ein seligmachender Glaube statt finden kann.

Der Kirchenglaube, als ein historischer, fängt mit Recht von dem erstern an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält (in welchem der eigentliche Zweck liegt), so muß das, was in diesem als einem praktischen die Bedingung ist, nämlich die Maxime des *Thuns*, den Anfang machen und die des *Wissens* oder theoretischen Glaubens nur die Befestigung und Vollendung der erstern bewirken.

Hiebei kann noch angemerkt werden: daß nach dem ersten Princip der Glaube (nämlich der an eine stellvertretende Genugthuung) dem Menschen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höhern Einfluß gewirkt, ihm zur Gnade angerechnet werden würde. — Nach dem zweiten Princip aber ist es umgekehrt. Denn nach diesem ist der *gute Lebenswandel*, als oberste Bedingung der Gnade, unbedingte *Pflicht*, dagegen die höhere Genugthuung eine bloße *Gnadensache*. — Dem erstern wirft man (oft nicht mit Unrecht) den gottesdienstlichen *Aberglauben* vor, der einen sträflichen Lebenswandel doch mit der Religion zu vereinigen weiß; dem zweiten den *naturalistischen Unglau-*

ben, welcher mit einem sonst vielleicht auch wohl exemplarischen Lebenswandel Gleichgültigkeit, oder wohl gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung verbindet. — Das wäre aber den Knoten (durch eine praktische Maxime) zerhauen, anstatt ihn (theoretisch) aufzulösen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt ist. — Zur Befriedigung des letzteren Ansinnens kann indessen folgendes dienen. — Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und also einerlei, ob ich von ihm, als rationalem Glauben, oder vom Princip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen ist der Glaube an eben dasselbe Urbild in der Erscheinung (an den Gottmenschen), als empirischer (historischer) Glaube, nicht einerlei mit dem Princip des guten Lebenswandels (welches ganz rational sein muß), und es wäre ganz etwas anders, von einem solchen†) anfangen und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. Sofern wäre also ein Widerstreit zwischen den obigen zwei Sätzen. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unsrer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letztern unterlegen (weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen läßt, er jenem gemäß befunden wird), eigentlich das Object des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. — Also sind hier nicht zwei an sich verschiedene Principien, von deren einem oder dem andern anzufangen, entgegengesetzte Wege einzuschlagen wären, sondern nur eine und dieselbe praktische Idee, von der wir ausgehen, einmal, so fern sie das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal, sofern sie es als in uns befindlich, beidemal aber sofern sie es als Richtmaß unsers Lebenswandels vorstellt; und die Antinomie ist also nur scheinbar: weil sie eben dieselbe praktische Idee, nur in verschiedener Beziehung genommen, durch einen Mißverstand für zwei verschiedene Principien ansieht. — Wollte man aber den Geschichtsglauben an die Wirklichkeit einer solchen einmal in der Welt vorgekommenen Erscheinung zur Bedingung des allein seligmachenden Glaubens machen, so wären es allerdings zwei ganz ver-

†) Der die Existenz einer solchen Person auf historische Beweisthümer gründen muß.

schiedene Principien (das eine empirisch, das andere rational), über die, ob man von einem oder dem andern ausgehen und anfangen müßte, ein wahrer Widerstreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Vernunft je würde schlichten können. — Der Satz: Man muß glauben, daß es einmal einen Menschen, der durch seine Heiligkeit und Verdienst sowohl für sich (in Ansehung seiner Pflicht) als auch für alle andre (und deren Ermangelung in Ansehung ihrer Pflicht) genug gethan, gegeben habe (wovon uns die Vernunft nichts sagt), um zu hoffen, daß wir selbst in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens selig werden können, dieser Satz sagt ganz etwas anders als folgender: man muß mit allen Kräften der heiligen Gesinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachstreben, um glauben zu können, daß die (uns schon durch die Vernunft versicherte) Liebe desselben zur Menschheit, sofern sie seinem Willen nach allem ihrem Vermögen nachstrebt, in Rücksicht auf die redliche Gesinnung den Mangel der That, auf welche Art es auch sei, ergänzen werde. — Das erste aber steht nicht in jedes (auch des ungelehrten) Menschen Vermögen. Die Geschichte beweist, daß in allen Religionsformen dieser Streit zweier Glaubensprincipien obgewaltet hat; denn Expiationen hatten alle Religionen, sie mochten sie nun setzen, worein sie wollten. Die moralische Anlage in jedem Menschen aber ermangelte ihrerseits auch nicht, ihre Forderungen hören zu lassen. Zu aller Zeit klagten aber doch die Priester mehr als die Moralisten; jene nämlich laut (und unter der Aufforderung an Obrigkeiten, dem Unwesen zu steuern) über Vernachlässigung des Gottesdienstes, welcher, das Volk mit dem Himmel zu versöhnen und Unglück vom Staat abzuwenden, eingeführt war; diese dagegen über den Verfall der Sitten, den sie sehr auf die Rechnung jener Entsündigungsmittel schrieben, wodurch die Priester es jedermann leicht machten, sich wegen der gröbsten Laster mit der Gottheit auszusöhnen. In der That, wenn ein unerschöpflicher Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden schon vorhanden ist, da man nur hinlangen darf (und bei allen Ansprüchen, die das Gewissen thut, auch ohne Zweifel zu allererst hinlangen wird), um sich schuldenfrei zu machen, indessen daß der Vorsatz des guten Lebenswandels, bis man wegen jener allererst im Reinen ist, ausgesetzt werden kann: so kann man sich nicht leicht andre Folgen eines solchen Glaubens denken. — Würde aber sogar dieser Glaube selbst so vorgestellt, als ob er eine so besondere Kraft und einen solchen mystischen (oder magischen) Einfluß habe, daß, ob er zwar, so viel wir

wissen, für bloß historisch gehalten werden sollte, er doch, wenn man ihm und den damit verbundenen Gefühlen nachhängt, den ganzen Menschen von Grunde aus zu bessern (einen neuen Menschen aus ihm zu machen) im Stande sei: so müßte dieser Glaube selbst als unmittelbar vom Himmel (mit und unter dem historischen Glauben) ertheilt und eingegeben angesehen werden, wo denn alles selbst mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Rathschluß Gottes hinausläuft: „Er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will,“ *) welches, nach dem Buchstaben genommen, der salto mortale der menschlichen Vernunft ist.

Es ist also eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählig losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, „damit Gott sei alles in allem.“ — Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Überlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind“ und wußte mit Satzungen, die ihm

---

*) Das kann wohl so ausgelegt werden: kein Mensch kann mit Gewißheit sagen, woher dieser ein guter, jener ein böser Mensch (beide comparative) wird, da oftmals die Anlage zu diesem Unterschiede schon in der Geburt anzutreffen zu sein scheint, bisweilen auch Zufälligkeiten des Lebens, für die niemand kann, hierin einen Ausschlag geben; eben so wenig auch, was aus ihm werden könne. Hierüber müssen wir also das Urtheil dem Allsehenden überlassen, welches hier so ausgedrückt wird, als ob, ehe sie geboren wurden, sein Rathschluß, über sie ausgesprochen, einem jeden seine Rolle vorgezeichnet habe, die er einst spielen sollte. Das Vorhersehen ist in der Ordnung der Erscheinungen für den Welturheber, wenn er hiebei selbst anthropopathisch gedacht wird, zugleich ein Vorherbeschließen. In der übersinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freiheitsgesetzen, wo die Zeit wegfällt, ist es bloß ein allsehendes Wissen, ohne, warum der eine Mensch so, der andere nach entgegengesetzten Grundsätzen verfährt, erklären und doch auch zugleich mit der Freiheit des Willens vereinigen zu können.

ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist." Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein jeder zwar dem (nicht 5 statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war. — Das 10 alles ist nicht von einer äußeren Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung thut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfassung einmal versehen worden, Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigstens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit 15 gefährliche) Revolution abzuändern ist. — In dem Princip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenden göttlichen (obzwar nicht empirischen) Offenbarung, muß der Grund zu jenem Überschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher, einmal aus reifer Überlegung gefaßt, durch allmählig fortgehende Reform zur Aus- 20 führung gebracht wird, so fern sie ein menschliches Werk sein soll; denn was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmäßig der Freiheit unbeschadet einleiten. —

Man kann aber mit Grunde sagen: „daß das Reich Gottes zu uns 25 gekommen sei," wenn auch nur das Princip des allmähligen Überganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat: obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn weil dieses Prin- 30 cip den Grund einer continuirlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm als in einem sich entwickelnden und in der Folge wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise), welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll. Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menschen der Grund sowohl 35 der Einsicht als des Herzensantheils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit

der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzutheilen. Die Hemmungen durch politische bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustoßen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten (was, nachdem sie 5 es einmal ins Auge gefaßt haben, ihre Gedanken nie verläßt) noch desto inniglicher zu machen.*)

* * *

---

*) Dem Kirchenglauben kann, ohne daß man ihm weder den Dienst aufsagt, noch ihn befehdet, sein nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff 10 der eigentlichen (nämlich moralischen) Religion abgenommen werden und so bei Verschiedenheit statutarischer Glaubensarten Verträglichkeit der Anhänger derselben unter einander durch die Grundsätze der einigen Vernunftreligion, wohin die Lehrer alle jene Satzungen und Observanzen auszulegen haben, gestiftet werden; bis man mit der Zeit vermöge der überhandgenommenen wahren Aufklärung (einer Gesetzlichkeit, 15 die aus der moralischen Freiheit hervorgeht) mit jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nämlich die eines freien Glaubens, vertauschen kann. — Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist ein Problem, zu dessen Auflösung die Idee der objectiven Einheit der Ver- 20 nunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt, welches aber in einer sichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden ist. Es ist eine Idee der Vernunft, deren Darstellung in einer ihr angemessenen Anschauung uns unmöglich ist, die aber doch als praktisches regulatives Princip objective Realität 25 hat, um auf diesen Zweck der Einheit der reinen Vernunftreligion hinzuwirken. Es geht hiermit, wie mit der politischen Idee eines Staatsrechts, so fern es zugleich auf ein allgemeines und machthabendes Völkerrecht bezogen werden soll. Die Erfahrung spricht uns hierzu alle Hoffnung ab. Es scheint ein Hang in das menschliche Geschlecht (vielleicht absichtlich) gelegt zu sein, daß ein jeder einzelne Staat, 30 wenn es ihm nach Wunsch geht, sich jeden andern zu unterwerfen und eine Universalmonarchie zu errichten strebe; wenn er aber eine gewisse Größe erreicht hat, sich doch von selbst in kleinere Staaten zersplittere. So hegt eine jede Kirche den stolzen Anspruch eine allgemeine zu werden; so wie sie sich aber ausgebreitet hat und herrschend wird, zeigt sich bald ein Princip der Auflösung und Trennung in verschiedene 35 Secten.

†) Das zu frühe und dadurch (daß es eher kommt, als die Menschen moralisch besser geworden sind) schädliche Zusammenschmelzen der Staaten wird — wenn es uns erlaubt ist hierin eine Absicht der Vorsehung anzunehmen — vornehmlich durch zwei mächtig wirkende Ursachen, nämlich Verschiedenheit der Sprachen und Ver- 40 schiedenheit der Religionen, verhindert.

Das ist also die menschlichen Augen unbemerkte, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Princips, sich im menschlichen Geschlecht als einem gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert.

Zweite Abtheilung.

Historische Vorstellung der allmähligen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden.

Von der Religion auf Erden (in der engsten Bedeutung des Worts) kann man keine Universalhistorie des menschlichen Geschlechts verlangen; denn die ist, als auf dem reinen moralischen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zustand, sondern jeder kann sich der Fortschritte, die er in demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewußt sein. Der Kirchenglaube ist es daher allein, von dem man eine allgemeine historische Darstellung erwarten kann, indem man ihn nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form mit dem alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der erstere seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des letztern und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden und nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung desselben fortzuschreiten. — Man kann voraussehen, daß diese Geschichte nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben sein werde, deren ersteren als Geschichtsglauben der Mensch beständig geneigt ist oben anzusetzen, anstatt daß der letztere seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenbesserndem Glauben zukommt, nie aufgegeben hat und ihn endlich gewiß behaupten wird.

Diese Geschichte kann aber nur Einheit haben, wenn sie bloß auf denjenigen Theil des menschlichen Geschlechts eingeschränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche schon ihrer Entwickelung nahe gebracht ist, indem durch sie wenigstens die Frage wegen des Unterschieds des Vernunft- und Geschichtglaubens schon öffentlich aufgestellt und ihre Entscheidung zur größten moralischen Angelegenheit gemacht ist; denn

die Geschichte der Satzungen verschiedner Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander steht, gewährt sonst keine Einheit der Kirche. Zu dieser Einheit aber kann nicht gerechnet werden: daß in einem und demselben Volk ein gewisser neuer Glaube einmal entsprungen ist, der sich von dem vorher herrschenden namhaft unterschied; wenn gleich dieser die *veranlassenden* Ursachen zu des neuen Erzeugung bei sich führte. Denn es muß Einheit des Princips sein, wenn man die Folge verschiedner Glaubensarten nacheinander zu den Modificationen einer und derselben Kirche rechnen soll, und die Geschichte der letztern ist es eigentlich, womit wir uns jetzt beschäftigen.

Wir können also in dieser Absicht nur die Geschichte derjenigen Kirche, die von ihrem ersten Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und *allgemeinen* Religionsglaubens bei sich führte, dem sie allmählig näher gebracht wird, abhandeln. — Da zeigt sich nun zuerst: daß der *jüdische* Glaube mit diesem Kirchenglauben, dessen Geschichte wir betrachten wollen, in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen, steht, obzwar jener unmittelbar vorhergegangen und zur Gründung dieser (der christlichen) Kirche die physische Veranlassung gab.

Der *jüdische Glaube* ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon oder auch in der Folge ihm *angehängt* worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judenthum als einem solchen gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besondern Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr *sollte* es ein bloß weltlicher Staat sein, so daß, wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) politische Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Messias) wohl einmal wiederherzustellen. Daß diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat (sichtbarlich eine Aristokratie der Priester oder Anführer, die sich unmittelbar von Gott ertheilter Instructionen rühmten), mithin der Name von Gott, der doch hier bloß als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch thut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung. Der Beweis, daß sie das letztere nicht hat sein sollen, ist klar. *Erstlich* sind alle Ge-

bote von der Art, daß auch eine politische Verfassung darauf halten und sie als Zwangsgesetze auferlegen kann, weil sie bloß äußere Handlungen betreffen, und obzwar die zehn Gebote auch, ohne daß sie öffentlich gegeben sein möchten, schon als ethische vor der Vernunft gelten, so sind sie in jener Gesetzgebung gar nicht mit der Forderung an die *moralische Gesinnung* in Befolgung derselben (worin nachher das Christenthum das Hauptwerk setzte) gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äußere Beobachtung gerichtet worden; welches auch daraus erhellt, daß: *zweitens* alle Folgen aus der Erfüllung oder Übertretung dieser Gebote, alle Belohnung oder Bestrafung nur auf solche eingeschränkt werden, welche in dieser Welt jedermann zugetheilt werden können, und selbst diese auch nicht einmal nach ethischen Begriffen; indem beide auch die Nachkommenschaft, die an jenen Thaten oder Unthaten keinen praktischen Antheil genommen, treffen sollten, welches in einer politischen Verfassung allerdings wohl ein Klugheitsmittel sein kann, sich Folgsamkeit zu verschaffen, in einer ethischen aber aller Billigkeit zuwider sein würde. Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum als ein solches, in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben. Dieses wird durch folgende Bemerkung noch mehr bestärkt. Es ist nämlich kaum zu zweifeln: daß die Juden eben sowohl wie andre, selbst die rohesten Völker nicht auch einen Glauben an ein künftiges Leben, mithin ihren Himmel und ihre Hölle sollten gehabt haben; denn dieser Glaube dringt sich kraft der allgemeinen moralischen Anlage in der menschlichen Natur jedermann von selbst auf. Es ist also gewiß *absichtlich* geschehen, daß der Gesetzgeber dieses Volks, ob er gleich als Gott selbst vorgestellt wird, doch nicht die mindeste Rücksicht auf das künftige Leben habe nehmen *wollen*, welches anzeigt: daß er nur ein politisches, nicht ein ethisches gemeines Wesen habe gründen wollen; in dem erstern aber von Belohnungen und Strafen zu reden, die hier im Leben nicht sichtbar werden können, wäre unter jener Voraussetzung ein ganz inconsequentes und unschickliches Verfahren gewesen. Ob nun gleich auch nicht zu zweifeln ist, daß die Juden sich nicht in der Folge, ein jeder für sich selbst, einen gewissen Religionsglauben werden gemacht haben, der den Artikeln ihres statutarischen beigemengt war, so hat jener doch nie ein zur Gesetzgebung des Judenthums gehöriges Stück ausgemacht. *Drittens* ist es so weit gefehlt, daß das Judenthum eine zum Zustande der *allgemeinen Kirche* gehörige Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit

ausgemacht habe, daß es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloß, als ein besonders vom Jehovah für sich auserwähltes Volk, welches alle andere Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde. Hiebei ist es auch nicht so hoch anzuschlagen, 5 daß dieses Volk sich einen einigen, durch kein sichtbares Bild vorzustellenden Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte. Denn man findet bei den meisten andern Völkern, daß ihre Glaubenslehre darauf gleichfalls hinausging und sich nur durch die Verehrung gewisser jenem untergeordneten mächtigen Untergötter des Polytheismus verdächtig machte. Denn ein Gott, 10 der bloß die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte moralische Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben. Diese würde noch eher bei einem Glauben an viele solche mächtige unsichtbare Wesen statt finden, wenn ein Volk sich diese etwa so dächte, daß sie bei 15 der Verschiedenheit ihrer Departements doch alle darin übereinkämen, daß sie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge, als wenn der Glaube nur einem einzigen Wesen gewidmet ist, das aber aus einem mechanischen Cultus das Hauptwerk macht.

Wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, sofern sie ein System 20 ausmachen soll, nicht anders als vom Ursprunge des Christenthums anfangen, das, als eine völlige Verlassung des Judenthums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte. Die Mühe, welche sich die Lehrer des erstern geben, oder gleich zu Anfange gegeben haben mögen, aus beiden 25 einen zusammenhängenden Leitfaden zu knüpfen, indem sie den neuen Glauben nur für eine Fortsetzung des alten, der alle Ereignisse desselben in Vorbildern enthalten habe, gehalten wissen wollen, zeigt gar zu deutlich, daß es ihnen hiebei nur um die schicklichsten Mittel zu thun sei oder war, eine reine moralische Religion statt eines alten Cultus, woran das 30 Volk gar zu stark gewöhnt war, zu introduciren, ohne doch wider seine Vorurtheile gerade zu verstoßen. Schon die nachfolgende Abschaffung des körperlichen Abzeichens, welches jenes Volk von andern gänzlich abzusondern diente, läßt urtheilen, daß der neue, nicht an die Statuten des alten, ja an keine Statuten überhaupt gebundene Glaube eine für die Welt, nicht 35 für ein einziges Volk gültige Religion habe enthalten sollen.

Aus dem Judenthum also, — aber aus dem nicht mehr altväterlichen und unvermengten, bloß auf eigene politische Verfassung (die auch schon

sehr zerrüttet war) gestellten, sondern aus dem schon durch allmählig darin öffentlich gewordene moralische Lehren mit einem Religionsglauben vermischten Judenthum, in einem Zustande, wo diesem sonst unwissenden Volke schon viel fremde (griechische) Weisheit zugekommen war, welche vermuthlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären und bei der drückenden Last ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten, bei Gelegenheit der Verminderung der Macht der Priester durch ihre Unterwerfung unter die Oberherrschaft eines Volks, das allen fremden Volksglauben mit Gleichgültigkeit ansah, — aus einem solchen Judenthum erhob sich nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Christenthum. Der Lehrer des Evangeliums kündigte sich als einen vom Himmel gesandten, indem er zugleich als einer solchen Sendung würdig den Frohnglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, „wie ihr Vater im Himmel heilig ist", und durch den guten Lebenswandel seine Ächtheit beweist, für den alleinseligmachenden erklärte, nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode*) an seiner Person ein dem Urbilde der allein Gott wohlge-

---

*) Mit welchem sich die öffentliche Geschichte desselben (die daher auch allgemein zum Beispiel der Nachfolge dienen konnte) endigt. Die als Anhang hinzugefügte geheimere, bloß vor den Augen seiner Vertrauten vorgegangene Geschichte seiner Auferstehung und Himmelfahrt (die, wenn man sie bloß als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines andern Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinschaft mit allen Guten, bedeuten würden) kann ihrer historischen Würdigung unbeschadet zur Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft nicht benutzt werden. Nicht etwa deswegen, weil sie Geschichtserzählung ist (denn das ist auch die vorhergehende), sondern weil sie, buchstäblich genommen, einen Begriff, der zwar der sinnlichen Vorstellungsart der Menschen sehr angemessen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig ist, nämlich den der Materialität aller Weltwesen, annimmt, sowohl den Materialism der Persönlichkeit des Menschen (den psychologischen), die nur unter der Bedingung eben desselben Körpers statt finde, als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt (den kosmologischen), welche nach diesem Princip nicht anders als räumlich sein könne: wogegen die Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen, wo der Körper todt in der Erde bleiben und doch dieselbe Person lebend da sein, imgleichen der Mensch dem Geiste nach (in seiner nicht sinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt (und den wir auch Himmel nennen), versetzt zu werden, gelangen kann, der Vernunft günstiger ist, nicht bloß wegen der Unmöglichkeit, sich eine denkende Materie verständlich

fälligen Menschheit gemäßes Beispiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt wird, indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückließ und, was die Kraft der Erinnerung an sein Verdienst, Lehre und Beispiel
5 betrifft, doch sagen konnte, „er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit) bleibe nichts destoweniger bei seinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende". — Dieser Lehre, die, wenn es etwa um einen Geschichtsglauben wegen der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges seiner Person zu thun wäre, wohl der Bestätigung durch Wunder bedurfte, die aber als
10 bloß zum moralischen, seelenbessernden Glauben gehörig aller solcher Beweisthümer ihrer Wahrheit entbehren kann, werden in einem heiligen Buche noch Wunder und Geheimnisse beigesellt, deren Bekanntmachung selbst wiederum ein Wunder ist und einen Geschichtsglauben erfordert, der nicht anders als durch Gelehrsamkeit sowohl beurkundet, als auch der Be-
15 deutung und dem Sinne nach gesichert werden kann.

Aller Glaube aber, der sich als Geschichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu seiner Gewährleistung ein gelehrtes Publicum nöthig, in welchem er durch Schriftsteller als Zeitgenossen, die in keinem Verdacht einer besondern Verabredung mit den ersten Verbreitern desselben stehen, und
20 deren Zusammenhang mit unserer jetzigen Schriftstellerei sich ununterbrochen erhalten hat, gleichsam controllirt werden könne. Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer solchen Beurkundung nicht, sondern beweiset sich selbst. Nun war zu den Zeiten jener Revolution in dem Volke, welches die Juden beherrschte und in dieser ihrem Sitze selbst verbreitet
25 war (im römischen Volke), schon ein gelehrtes Publicum, von welchem uns auch die Geschichte der damaligen Zeit, was die Ereignisse in der politischen

---

zu machen, sondern vornehmlich wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem Tode dadurch ausgesetzt wird, daß sie bloß auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll, anstatt daß sie die Beharrlich-
30 keit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. — Unter der letztern Voraussetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Interesse dabei finden, einen Körper, der, so geläutert er auch sein mag, doch (wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruht) immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner Organisation ausmacht, bestehen muß, und den er selbst
35 im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mit zu schleppen, noch kann sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er besteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend soll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daseins und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten.

Verfassung betrifft, durch eine ununterbrochne Reihe von Schriftstellern überliefert worden; auch war dieses Volk, wenn es sich gleich um den Religionsglauben seiner nicht römischen Unterthanen wenig bekümmerte, doch in Ansehung der unter ihnen öffentlich geschehen sein sollenden Wunder keinesweges ungläubig; allein sie erwähnten als Zeitgenossen nichts, weder von diesen, noch von der gleichwohl öffentlich vorgegangenen Revolution, die sie in dem ihnen unterworfenen Volke (in Absicht auf die Religion) hervorbrachten. Nur spät, nach mehr als einem Menschenalter, stellten sie Nachforschung wegen der Beschaffenheit dieser ihnen bis dahin unbekannt gebliebenen Glaubensveränderung (die nicht ohne öffentliche Bewegung vorgegangen war), keine aber wegen der Geschichte ihres ersten Anfangs an, um sie in ihren eigenen Annalen aufzusuchen. Von diesem an bis auf die Zeit, da das Christenthum für sich selbst ein gelehrtes Publicum ausmachte, ist daher die Geschichte desselben dunkel, und also bleibt uns unbekannt, welche Wirkung die Lehre desselben auf die Moralität seiner Religionsgenossen that, ob die ersten Christen wirklich moralisch-gebesserte Menschen, oder aber Leute von gewöhnlichem Schlage gewesen. Seitdem aber das Christenthum selbst ein gelehrtes Publicum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geschichte desselben, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keinesweges zur Empfehlung. — Wie mystische Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreisung der Heiligkeit des ehelosen Standes eine große Menschenzahl für die Welt unnütz machten; wie damit zusammenhängende vorgebliche Wunder das Volk unter einem blinden Aberglauben mit schweren Fesseln drückten; wie mit einer sich freien Menschen aufdringenden Hierarchie sich die schreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit aus dem Munde anmaßender, alleinig berufener Schriftausleger erhob und die christliche Welt wegen Glaubensmeinungen (in die, wenn man nicht die reine Vernunft zum Ausleger ausruft, schlechterdings keine allgemeine Einstimmung zu bringen ist) in erbitterte Parteien trennte; wie im Orient, wo der Staat sich auf eine lächerliche Art selbst mit Glaubensstatuten der Priester und dem Pfaffenthum befaßte, anstatt sie in den engen Schranken eines bloßen Lehrstandes (aus dem sie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt sind) zu halten, wie, sage ich, dieser Staat endlich auswärtigen Feinden, die zuletzt seinem herrschenden Glauben ein Ende machten, unvermeidlicher Weise zur Beute werden mußte; wie im Occident, wo der Glaube seinen eigenen, von der weltlichen Macht unab-

hängigen Thron errichtet hat, von einem angemaßten Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung sammt den Wissenschaften (welche jene erhalten) zerrüttet und kraftlos gemacht wurden; wie beide christliche Welttheile gleich den Gewächsen und Thieren, die, durch eine Krankheit ihrer Auf-
5 lösung nahe, zerstörende Insekten herbeilocken, diese zu vollenden, von Barbaren befallen wurden; wie in dem letztern jenes geistliche Oberhaupt Könige wie Kinder durch die Zauberruthe seines angedrohten Bannes beherrschte und züchtigte, sie zu einen andern Welttheil entvölkernden, auswärtigen Kriegen (den Kreuzzügen), zur Befehdung untereinander, zur
10 Empörung der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit und zum blutdürstigen Haß gegen ihre anders denkenden Mitgenossen eines und desselben allgemeinen so genannten Christenthums aufreizte; wie zu diesem Unfrieden, der auch jetzt nur noch durch das politische Interesse von gewaltthätigen Ausbrüchen abgehalten wird, die Wurzel in dem Grundsatze eines des-
15 potisch-gebietenden Kirchenglaubens verborgen liegt und jenen Auftritten ähnliche noch immer besorgen läßt: — diese Geschichte des Christenthums (welche, sofern es auf einem Geschichtsglauben errichtet werden sollte, auch nicht anders ausfallen konnte), wenn man sie als ein Gemälde unter einem Blick faßt, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: tantum religio potuit
20 suadere malorum! wenn nicht aus der Stiftung desselben immer noch deutlich genug hervorleuchtete, daß seine wahre erste Absicht keine andre als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitende Meinungen geben kann, einzuführen, alles jenes Gewühl aber, wodurch das menschliche Geschlecht zerrüttet ward und noch entzweiet wird,
25 bloß davon herrühre, daß durch einen schlimmen Hang der menschlichen Natur, was beim Anfange zur Introduction des letztern dienen sollte, nämlich die an den alten Geschichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigene Vorurtheile für die neue zu gewinnen, in der Folge zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht worden.

30 Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: es ist die jetzige, und zwar so, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln
35 lassen, um davon eine continuirliche Annäherung zu derjenigen alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden aus-

macht. — Die in Dingen, welche ihrer Natur nach moralisch und seelenbessernd sein sollen, sich von der Last eines der Willkür der Ausleger beständig ausgesetzten Glaubens loswindende Vernunft hat in allen Ländern unsers Welttheils unter wahren Religionsverehrern allgemein (wenn gleich nicht allenthalben öffentlich) *erstlich* den Grundsatz der billigen *Bescheidenheit* in Aussprüchen über alles, was Offenbarung heißt, angenommen: daß, da niemand einer Schrift, die ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die *Möglichkeit* abstreiten kann, sie könne (nämlich in Ansehung dessen, was darin historisch ist) auch wohl wirklich als göttliche Offenbarung angesehen werden, imgleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und beharrlich gemacht werden kann; da auch, wie der gegenwärtige Zustand menschlicher Einsicht beschaffen ist, wohl schwerlich jemand eine neue Offenbarung, durch neue Wunder eingeführt, erwarten wird, — es das Vernünftigste und Billigste sei, das Buch, was einmal da ist, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen und seinen Werth nicht durch unnütze oder muthwillige Angriffe zu schwächen, dabei aber auch keinem Menschen den Glauben daran als zur Seligkeit erforderlich aufzudringen. Der *zweite* Grundsatz ist: daß, da die heilige Geschichte, die bloß zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, für sich allein auf die Annehmung moralischer Maximen schlechterdings keinen Einfluß haben kann und soll, sondern diesem nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Objects (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist, sie jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden, hierbei aber auch sorgfältig und (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum passiven*) Glauben überzu-

---

*) Eine von den Ursachen dieses Hanges liegt in dem Sicherheitsprincip: daß die Fehler einer Religion, in der ich geboren und erzogen bin, deren Belehrung nicht von meiner Wahl abhing, und in der ich durch eigenes Vernünfteln nichts verändert habe, nicht auf meine, sondern meiner Erzieher oder öffentlich dazu gesetzter Lehrer ihre Rechnung komme: ein Grund mit, warum man der öffentlichen Religionsveränderung eines Menschen nicht leicht Beifall giebt, wozu dann freilich noch ein anderer (tiefer liegender) Grund kommt, daß bei der Ungewißheit, die ein jeder in sich fühlt, welcher Glaube (unter den historischen) der rechte sei, indessen daß der moralische allerwärts der nämliche ist, man es sehr unnöthig findet, hierüber Aufsehen zu erregen.

schreiten) wiederholentlich eingeschärft werden müsse, daß die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue oder gethan habe, sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen sei, welches niemals etwas anders sein kann, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen und von dessen Nothwendigkeit zugleich jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiß werden kann. — Diese Grundsätze nun nicht zu hindern, damit sie öffentlich werden, ist Regentenpflicht; dagegen sehr viel dabei gewagt und auf eigene Verantwortung unternommen wird, hiebei in den Gang der göttlichen Vorsehung einzugreifen und gewissen historischen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchstens nur eine durch Gelehrte auszumachende Wahrscheinlichkeit für sich haben, die Gewissenhaftigkeit der Unterthanen durch Anbietung oder Versagung gewisser bürgerlichen, sonst jedem offen stehenden Vortheile in Versuchung zu bringen*), welches, den Abbruch,

*) Wenn eine Regierung es nicht für Gewissenszwang gehalten wissen will, daß sie nur verbietet, öffentlich seine Religionsmeinung zu sagen, indessen sie doch keinen hinderte, bei sich im Geheim zu denken, was er gut findet, so spaßt man gemeiniglich darüber und sagt: daß dieses gar keine von ihr vergönnte Freiheit sei, weil sie es ohnedem nicht verhindern kann. Allein was die weltliche oberste Macht nicht kann, das kann doch die geistliche: nämlich selbst das Denken zu verbieten und wirklich auch zu hindern; sogar daß sie einen solchen Zwang, nämlich das Verbot anders, als was sie vorschreibt, auch nur zu denken, selbst ihren mächtigen Obern aufzuerlegen vermag. — Denn wegen des Hanges der Menschen zum gottesdienstlichen Frohnglauben, dem sie nicht allein vor dem moralischen (durch Beobachtung seiner Pflichten überhaupt Gott zu dienen) die größte, sondern auch die einzige, allen übrigen Mangel vergütende Wichtigkeit zu geben von selbst geneigt sind, ist es den Bewahrern der Rechtgläubigkeit als Seelenhirten jederzeit leicht, ihrer Heerde ein frommes Schrecken vor der mindesten Abweichung von gewissen auf Geschichte beruhenden Glaubenssätzen und selbst vor aller Untersuchung dermaßen einzujagen, daß sie sich nicht getrauen, auch nur in Gedanken einen Zweifel wider die ihnen aufgedrungenen Sätze in sich aufsteigen zu lassen: weil dieses so viel sei, als dem bösen Geiste ein Ohr leihen. Es ist wahr, daß, um von diesem Zwange los zu werden, man nur wollen darf (welches bei jenem landesherrlichen in Ansehung der öffentlichen Bekenntnisse nicht der Fall ist); aber dieses Wollen ist eben dasjenige, dem innerlich ein Riegel vorgeschoben wird. Doch ist dieser eigentliche Gewissenszwang zwar schlimm genug (weil er zur innern Heuchelei verleitet), aber noch nicht so schlimm, als die Hemmung der äußern Glaubensfreiheit, weil jener durch den Fortschritt der moralischen Einsicht und das Bewußtsein seiner Freiheit, aus welcher die wahre Achtung für Pflicht allein entspringen kann, all-

der hierdurch einer in diesem Falle heiligen Freiheit geschieht, ungerechnet, dem Staate schwerlich gute Bürger verschaffen kann. Wer von denen, die sich zur Verhinderung einer solchen freien Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbesten anbieten, oder sie gar vorschlagen, würde, wenn er mit Zuratheziehung des Gewissens darüber nachdenkt, sich wohl für alle das Böse verbürgen wollen, was aus solchen gewaltthätigen Eingriffen entspringen kann, wodurch der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden dürfte, wenn er gleich durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann.

Das Himmelreich wird zuletzt auch, was die Leitung der Vorsehung betrifft, in dieser Geschichte nicht allein als in einer zwar zu gewissen Zeiten verweilten, aber nie ganz unterbrochenen Annäherung, sondern auch in seinem Eintritte vorgestellt. Man kann es nun als eine bloß zur größern Belebung der Hoffnung und des Muths und Nachstrebung zu demselben abgezweckte symbolische Vorstellung auslegen, wenn dieser Geschichtserzählung noch eine Weissagung (gleich als in sibyllinischen Büchern) von der Vollendung dieser großen Weltveränderung in dem Gemälde eines sichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung seines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters) und der Glückseligkeit, die unter ihm nach Absonderung und Ausstoßung der Rebellen, die ihren Widerstand noch einmal versuchen, hier auf Erden genossen werden soll, sammt der gänzlichen Vertilgung derselben und ihres Anführers (in der Apokalypse) beigefügt wird, und so das Ende der Welt den Beschluß der Geschichte macht. Der Lehrer des Evangeliums hatte seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu sein, gezeigt und sie dahin angewiesen, was sie zu thun hätten, nicht allein um selbst dazu zu gelangen, sondern sich mit andern Gleichgesinnten und wo möglich mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen. Was aber die Glückseligkeit betrifft, die den andern Theil der unvermeidlichen menschlichen Wünsche ausmacht, so sagte er ihnen voraus: daß sie auf diese sich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen

mählich von selbst schwinden muß, dieser äußere hingegen alle freiwillige Fortschritte in der ethischen Gemeinschaft der Gläubigen, die das Wesen der wahren Kirche ausmacht, verhindert und die Form derselben ganz politischen Verordnungen unterwirft.

möchten. Er bereitete sie vielmehr vor, auf die größten Trübsale und Aufopferungen gefaßt zu sein; doch setzte er (weil eine gänzliche Verzichtthuung auf das Physische der Glückseligkeit dem Menschen, so lange er existirt, nicht zugemuthet werden kann) hinzu: „Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl vergolten werden". Der angeführte Zusatz zur Geschichte der Kirche, der das künftige und letzte Schicksal derselben betrifft, stellt diese nun endlich als triumphirend, d. i. nach allen überwundenen Hindernissen als mit Glückseligkeit noch hier auf Erden bekrönt, vor. — Die Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zwecke nicht zuträglich gewesen sein würde (indem die Vermischung beider untereinander gerade dazu nöthig war, theils um den erstern zum Wetzstein der Tugend zu dienen, theils um die andern durch ihr Beispiel vom Bösen abzuziehen), wird nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats als die letzte Folge derselben vorgestellt; wo noch der letzte Beweis seiner Festigkeit, als Macht betrachtet, sein Sieg über alle äußere Feinde, die eben sowohl auch als in einem Staate (dem Höllenstaat) betrachtet werden, hinzugefügt wird, womit dann alles Erdenleben ein Ende hat, indem „der letzte Feind (der guten Menschen), der Tod, aufgehoben wird", und an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben, Unsterblichkeit anhebt, die Form einer Kirche selbst aufgelöset wird, der Statthalter auf Erden mit den zu ihm als Himmelsbürger erhobenen Menschen in eine Klasse tritt, und so Gott alles in allem ist.*)

Diese Vorstellung einer Geschichtserzählung der Nachwelt, die selbst keine Geschichte ist, ist ein schönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moralischen, im Glauben vor-

*) Dieser Ausdruck kann (wenn man das Geheimnißvolle, über alle Grenzen möglicher Erfahrung Hinausreichende, bloß zur heiligen Geschichte der Menschheit Gehörige, uns also praktisch nichts Angehende bei Seite setzt) so verstanden werden, daß der Geschichtsglaube, der als Kirchenglaube ein heiliges Buch zum Leitbande der Menschen bedarf, aber eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindert, selbst aufhören† und in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde; wohin wir dann schon jetzt durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle fleißig arbeiten sollen.

† Nicht daß er aufhöre (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nöthig sein), sondern aufhören könne; womit nur die innere Festigkeit des reinen moralischen Glaubens gemeint ist.

ausgesehenen Weltepoche bis zu ihrer Vollendung, die wir nicht als empirische Vollendung absehen, sondern auf die wir nur im continuirlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten (worin nichts Mystisches ist, sondern alles auf moralische Weise natürlich zugeht) hinaussehen, d. i. dazu Anstalt machen können. Die 5 Erscheinung des Antichrists, der Chiliasm, die Ankündigung der Naheit des Weltendes können vor der Vernunft ihre gute symbolische Bedeutung annehmen, und die letztere, als ein (so wie das Lebensende, ob nahe oder fern) nicht vorher zu sehendes Ereigniß vorgestellt, drückt sehr gut die Nothwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitschaft zu stehen, in der 10 That aber (wenn man diesem Symbol den intellectuellen Sinn unterlegt) uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethischen) Staats anzusehen. „Wenn kommt nun also das Reich Gottes?" — „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe, hier oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes 15 ist inwendig in euch!" (Luc. 17, 21 bis 22)†)

---

†) Hier wird nun ein Reich Gottes, nicht nach einem besonderen Bunde (kein messianisches), sondern ein moralisches (durch bloße Vernunft erkennbares) vorgestellt. Das erstere (regnum divinum pactitium) mußte seinen Beweis aus der Geschichte ziehen, und da wird es in das messianische Reich nach dem alten, 20 oder nach dem neuen Bunde eingetheilt. Nun ist es merkwürdig: daß die Verehrer des ersteren (die Juden) sich noch als solche, obzwar in alle Welt zerstreut, erhalten haben, indessen daß anderer Religionsgenossen ihr Glaube mit dem Glauben des Volks, worin sie zerstreut worden, gewöhnlich zusammenschmolz. Dieses Phänomen dünkt vielen so wundersam zu sein, daß sie es nicht wohl als nach dem 25 Laufe der Natur möglich, sondern als außerordentliche Veranstaltung zu einer besonderen göttlichen Absicht beurtheilen. — Aber ein Volk, das eine geschriebene Religion (heilige Bücher) hat, schmilzt mit einem solchen, was (wie das römische Reich — damals die ganze gesittete Welt) keine dergleichen, sondern bloß Gebräuche hat, niemals in einen Glauben zusammen; es macht vielmehr über kurz oder lang 30 Proselyten. Daher auch die Juden nach der babylonischen Gefangenschaft, nach welcher, wie es scheint, ihre heiligen Bücher allererst öffentliche Lectüre wurden, nicht mehr ihres Hanges wegen, fremden Göttern nachzulaufen, beschuldigt werden; zumal die alexandrinische Cultur, die auch auf sie Einfluß haben mußte, ihnen günstig sein konnte, jenen eine systematische Form zu verschaffen. So haben die 35 Parsis, Anhänger der Religion des Zoroasters, ihren Glauben bis jetzt erhalten ungeachtet ihrer Zerstreuung, weil ihre Desturs den Zendavesta hatten. Da hingegen die Hindus, welche unter dem Namen Zigeuner weit und breit zerstreut sind, weil sie aus den Hefen des Volks (den Parias) waren (denen es sogar ver-

Allgemeine Anmerkung.

In allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehn, stößt das Nachforschen hinter ihre innere Beschaffenheit unvermeidlich auf ein **Geheimniß**, d. i. auf etwas **Heiliges**, was zwar von jedem Einzelnen **gekannt**, aber doch nicht öffentlich **bekannt**, d. i. allgemein mitgetheilt, werden kann. — Als etwas **Heiliges** muß es ein moralischer, mithin ein Gegenstand der Vernunft sein und innerlich für den praktischen Gebrauch hinreichend erkannt werden können, aber als etwas **Geheimes** doch nicht für den theoretischen: weil es alsdann auch jedermann müßte mittheilbar sein und also auch äußerlich und öffentlich bekannt werden können.

Der Glaube an etwas, was wir doch zugleich als heiliges Geheimniß betrachten sollen, kann nun entweder für einen **göttlich eingegebe-**

---

boten ist, in ihren heiligen Büchern zu lesen), der Vermischung mit fremdem Glauben nicht entgangen sind. Was die Juden aber für sich allein dennoch nicht würden bewirkt haben, das that die christliche und späterhin die mohammedanische Religion, vornehmlich die erstere: weil sie den jüdischen Glauben und die dazu gehörigen heiligen Bücher voraussetzen (wenn gleich die letztere sie für verfälscht ausgiebt). Denn die Juden konnten bei den von ihnen ausgegangenen Christen ihre alten Documente immer wieder auffinden, wenn sie bei ihren Wanderungen, wo die Geschicklichkeit sie zu lesen und daher die Lust sie zu besitzen vielfältig erloschen sein mag, nur die Erinnerung übrig behielten, daß sie deren ehedem einmal gehabt hätten. Daher trifft man außer den gedachten Ländern auch keine Juden, wenn man die wenigen auf der Malabarküste und etwa eine Gemeinde in China ausnimmt (von welchen die ersteren mit ihren Glaubensgenossen in Arabien im beständigen Handelsverkehr sein konnten), obgleich nicht zu zweifeln ist, daß sie sich nicht in jene reichen Länder auch sollten ausgebreitet haben, aber aus Mangel aller Verwandtschaft ihres Glaubens mit den dortigen Glaubensarten in völlige Vergessenheit des ihrigen gerathen sind. Erbauliche Betrachtungen aber auf diese Erhaltung des jüdischen Volks sammt ihrer Religion unter ihnen so nachtheiligen Umständen zu gründen, ist ehr mißlich, weil ein jeder beider Theile dabei seine Rechnung zu finden glaubt. Der eine sieht in der Erhaltung des Volks, wozu er gehört, und seines ungeachtet der Zerstreuung unter so mancherlei Völker unvermischt bleibenden alten Glaubens den Beweis einer dasselbe für ein künftiges Erdenreich aufsparenden besonderen gütigen Vorsehung; der andere nichts als warnende Ruinen eines zerstörten, dem eintretenden Himmelreich sich widersetzenden Staats, die eine besondere Vorsehung noch immer erhält, theils um die alte Weissagung eines von diesem Volke ausgehenden Messias im Andenken aufzubehalten, theils um ein Beispiel der Strafgerechtigkeit, weil es sich hartnäckigerweise einen politischen, nicht einen moralischen Begriff von demselben machen wollte, an ihm zu statuiren.

nen, oder einen *reinen Vernunftglauben* gehalten werden. Ohne durch die größte Noth zur Annahme des ersten gedrungen zu sein, werden wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letztern zu halten. — Gefühle sind nicht Erkenntnisse und bezeichnen also auch kein Geheimniß, und da das letztere auf Vernunft Beziehung hat, aber doch nicht allgemein mitgetheilt werden kann, so wird (wenn je ein solches ist) jeder es nur in seiner eignen Vernunft aufzusuchen haben.

Es ist unmöglich, a priori und objectiv auszumachen, ob es dergleichen Geheimnisse gäbe, oder nicht. Wir werden also in dem Innern, dem Subjectiven unserer moralischen Anlage, unmittelbar nachsuchen müssen, um zu sehen, ob sich dergleichen in uns finde. Doch werden wir nicht die uns unerforschlichen *Gründe* zu dem Moralischen, was sich zwar öffentlich mittheilen läßt, wozu uns aber die Ursache nicht gegeben ist, sondern das allein, was uns fürs Erkenntniß gegeben, aber doch einer öffentlichen Mittheilung unfähig ist, zu den heiligen Geheimnissen zählen dürfen. So ist die Freiheit, eine Eigenschaft, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkür durch das unbedingt moralische Gesetz kund wird, kein Geheimniß, weil ihr Erkenntniß jedermann *mitgetheilt* werden kann; der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimniß, weil er uns zur Erkenntniß *nicht gegeben* ist. Aber eben diese Freiheit ist auch allein dasjenige, was, wenn sie auf das letzte Object der praktischen Vernunft, die Realisirung der Idee des moralischen Endzwecks, angewandt wird, uns unvermeidlich auf heilige Geheimnisse führt*). —

*) So ist die *Ursache* der allgemeinen Schwere aller Materie der Welt uns unbekannt, dermaßen daß man noch dazu einsehen kann, sie könne von uns nie erkannt werden: weil schon der Begriff von ihr eine erste und unbedingt ihr selbst beiwohnende Bewegungskraft voraussetzt. Aber sie ist doch kein Geheimniß, sondern kann jedem offenbar gemacht werden, weil ihr *Gesetz* hinreichend erkannt ist. Wenn *Newton* sie gleichsam wie die göttliche Allgegenwart in der Erscheinung (omnipraesentia phaenomenon) vorstellt, so ist das kein Versuch, sie zu erklären (denn das Dasein Gottes im Raum enthält einen Widerspruch), aber doch eine erhabene Analogie, in der es bloß auf die Vereinigung körperlicher Wesen zu einem Weltganzen angesehen ist, indem man ihr eine unkörperliche Ursache unterlegt; und so würde es auch dem Versuch ergehen, das selbstständige Princip der Vereinigung der vernünftigen Weltwesen in einem ethischen Staat einzusehen und die letztere daraus zu erklären. Nur die Pflicht, die uns dazu hinzieht, erkennen wir; die Möglichkeit der beabsichtigten Wirkung, wenn wir jener gleich gehorchen, liegt über

Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck) nicht selbst realisiren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist, und nun eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses von dem, was Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt etwas und was ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sei, indessen daß der Mensch an jeder Pflicht nichts anders erkennt, als was er selbst zu thun habe, um jener ihm unbekannten, wenigstens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu sein.

Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei; wiewohl wir zum Behuf dieser Beziehung die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen müssen, als es zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig ist (z. B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen rc. Wesens), und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können.

Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäß ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als *heiligen* Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als *gütigen* Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eignen heiligen Gesetze, d. i. als *gerechten* Richter.

---

die Grenzen aller unserer Einsicht hinaus. — Es giebt Geheimnisse, Verborgenheiten (arcana) der Natur, es kann Geheimnisse (Geheimhaltung, secreta) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden *sollen*; aber beide *können* uns doch, so fern sie auf empirischen Ursachen beruhen, bekannt werden. In Ansehung dessen, was zu erkennen allgemeine Menschenpflicht ist, (nämlich des Moralischen) kann es kein Geheimniß geben, aber in Ansehung dessen, was nur Gott thun kann, wozu etwas selbst zu thun unser Vermögen, mithin auch unsere Pflicht übersteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimniß (mysterium) der Religion geben, wovon uns etwa nur, daß es ein solches gebe, zu wissen und es zu verstehen, nicht eben es einzusehen, nützlich sein möchte.

Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimniß, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt; auch bietet er sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar und wird daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen*). Er liegt in dem Begriffe eines Volks als eines gemeinen Wesens, worin eine solche dreifache obere Gewalt (pouvoir) jederzeit gedacht werden muß, nur daß dieses hier als ethisch vorgestellt wird, daher diese dreifache Qualität des moralischen Oberhaupts des menschlichen Geschlechts in einem und demselben Wesen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridisch-bürgerlichen Staate nothwendig unter drei verschiedenen Subjecten vertheilt sein müßte.†)

---

*) In der heiligen Weissagungsgeschichte der letzten Dinge wird der *Weltrichter* (eigentlich der, welcher die, die zum Reiche des guten Princips gehören, als die Seinigen unter seine Herrschaft nehmen und sie aussondern wird) nicht als Gott, sondern als Menschensohn vorgestellt und genannt. Das scheint anzuzeigen, daß die *Menschheit selbst*, ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit sich bewußt, in dieser Auswahl den Ausspruch thun werde; welches eine Gütigkeit ist, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. — Dagegen kann der Richter der Menschen, in seiner Gottheit, d. i. wie er unserm Gewissen nach dem heiligen von uns anerkannten Gesetze und unserer eignen Zurechnung spricht, vorgestellt (der heilige Geist), nur als nach der Strenge des Gesetzes richtend gedacht werden, weil wir selbst, wie viel auf Rechnung unserer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen könne, schlechterdings nicht wissen, sondern bloß unsre Übertretung mit dem Bewußtsein unsrer Freiheit und der gänzlich uns zu Schulden kommenden Verletzung der Pflicht vor Augen haben und so keinen Grund haben, in dem Richterausspruche über uns Gütigkeit anzunehmen.

†) Man kann nicht wohl den Grund angeben, warum so viele alte Völker in dieser Idee überein kamen, wenn es nicht der ist, daß sie in der allgemeinen Menschenvernunft liegt, wenn man sich eine Volks- und (nach der Analogie mit derselben) eine Weltregierung denken will. Die Religion des *Zoroaster* hatte diese drei göttlichen Personen: Ormuzd, Mithra und Ahriman, die hinduische den Brahma, Wischnu und Siwen (nur mit dem Unterschiede, daß *jene* die dritte Person nicht bloß als Urheber des *Übels*, so fern es Strafe ist, sondern selbst des *Moralisch-Bösen*, wofür der Mensch bestraft wird, *diese* aber sie bloß als richtend und strafend vorstellt. Die *ägyptische* hatte ihre *Phtha*, *Kneph* und *Neith*, wovon, so viel die Dunkelheit der Nachrichten aus den ältesten Zeiten dieses Volks errathen läßt, das erste den von der Materie unterschiedenen Geist als *Weltschöpfer*, das zweite Princip die erhaltende und *regierende* Gütigkeit, das dritte die jene einschränkende Weisheit, d. i. *Gerechtigkeit*, vorstellen sollte. Die *gothische* verehrte ihren Odin (Allvater), ihre *Freya* (auch *Freyer*, die Güte) und

Weil aber doch dieser Glaube, der das moralische Verhältniß der Menschen zum höchsten Wesen zum Behuf einer Religion überhaupt von schädlichen Anthropomorphismen gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemessen hat, in einer (der christlichen) Glaubens-
5 lehre zuerst und in derselben allein der Welt öffentlich aufgestellt worden: so kann man die Bekanntmachung desselben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menschen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimniß war.

In ihr nämlich heißt es erstlich: man soll den höchsten Gesetzgeber
10 als einen solchen sich nicht als gnädig, mithin nachsichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menschen, noch despotisch und bloß nach seinem unbeschränkten Recht gebietend und seine Gesetze nicht als willkürliche, mit unsern Begriffen der Sittlichkeit gar nicht verwandte, sondern als auf Heiligkeit des Menschen bezogene Gesetze vorstellen. Zweitens, man muß
15 seine Güte nicht in einem unbedingten Wohlwollen gegen seine Geschöpfe, sondern darein setzen, daß er auf die moralische Beschaffenheit derselben, dadurch sie ihm wohlgefallen können, zuerst sieht und ihr Unvermögen, dieser Bedingung von selbst Genüge zu thun, nur alsdann ergänzt. Drittens, seine Gerechtigkeit kann nicht als gütig und ab-
20 bittlich (welches einen Widerspruch enthält), noch weniger als in der Qualität der Heiligkeit des Gesetzgebers (vor der kein Mensch gerecht ist) ausgeübt vorgestellt werden, sondern nur als Einschränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Gesetze, so weit sie als Menschenkinder der Anforderung des
25 letztern gemäß sein könnten. — Mit einem Wort: Gott will in einer dreifachen, specifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion aus-
30 drückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft, nach dem Hange des Menschen, sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken,

---

Thor, den richtenden (strafenden) Gott. Selbst die Juden scheinen in den letzten Zeiten ihrer hierarchischen Verfassung diesen Ideen nachgegangen zu sein. Denn in der Anklage der Pharisäer, daß Christus sich einen Sohn Gottes genannt
35 habe, scheinen sie auf die Lehre, daß Gott einen Sohn habe, kein besonderes Gewicht der Beschuldigung zu legen, sondern nur darauf, daß Er dieser Sohn Gottes habe sein wollen.

(weil er in seinem Regiment diese dreifache Qualität gemeiniglich nicht von einander absondert, sondern sie oft vermischt oder verwechselt) in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten.

Wenn aber eben dieser Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht bloß als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als ein solcher, der das, was Gott an sich selbst sei, vorstellen solle, betrachtet würde, so würde er ein alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimniß sein und als ein solches in diesem Betracht angekündigt werden können. Der Glaube an dasselbe als Erweiterung der theoretischen Erkenntniß von der göttlichen Natur würde nur das Bekenntniß zu einem den Menschen ganz unverständlichen und, wenn sie es zu verstehen meinen, anthropomorphistischen Symbol eines Kirchenglaubens sein, wodurch für die sittliche Besserung nicht das mindeste ausgerichtet würde. — Nur das, was man zwar in praktischer Beziehung ganz wohl verstehen und einsehen kann, was aber in theoretischer Absicht (zur Bestimmung der Natur des Objects an sich) alle unsre Begriffe übersteigt, ist Geheimniß (in einer Beziehung) und kann doch (in einer andern) geoffenbart werden. Von der letztern Art ist das obenbenannte, welches man in drei uns durch unsre eigne Vernunft geoffenbarte Geheimnisse eintheilen kann:

1. Das der *Berufung* (der Menschen als Bürger zu einem ethischen Staat). — Wir können uns die allgemeine *unbedingte* Unterwerfung des Menschen unter die göttliche Gesetzgebung nicht anders denken, als sofern wir uns zugleich als seine *Geschöpfe* ansehen; eben so wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgesetze angesehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge ist. Es ist aber für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte *erschaffen* sein sollen: weil wir nach dem Princip der Causalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen (mithin durch eine äußere Ursache) dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde. Also läßt sich die göttliche, heilige, mithin bloß freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunfteinsicht nicht vereinbaren, sondern man muß jene schon als existirende freie Wesen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit vermöge ihrer Schöp-

fung, sondern durch eine bloß moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nöthigung, d. i. eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate, bestimmt werden. So ist die Berufung zu diesem Zwecke moralisch ganz klar, für die Speculation aber ist die Möglichkeit dieser Berufenen ein un-
5 durchdringliches Geheimniß.

2. Das Geheimniß der Genugthuung. Der Mensch, so wie wir ihn kennen, ist verderbt und keinesweges jenem heiligen Gesetze von selbst angemessen. Gleichwohl, wenn ihn die Güte Gottes gleichsam ins Dasein gerufen, d. i. zu einer besondern Art zu existiren (zum Gliede des Himmel-
10 reichs) eingeladen hat, so muß er auch ein Mittel haben, den Mangel seiner hierzu erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle seiner eignen Heiligkeit zu ersetzen. Dieses ist aber der Spontaneität (welche bei allem moralischen Guten oder Bösen, das ein Mensch an sich haben mag, vorausgesetzt wird) zuwider, nach welcher ein solches Gute nicht von einem andern, son-
15 dern von ihm selbst herrühren muß, wenn es ihm soll zugerechnet werden können. — Es kann ihn also, soviel die Vernunft einsieht, kein andrer durch das Übermaß seines Wohlverhaltens und durch sein Verdienst vertreten; oder wenn dieses angenommen wird, so kann es nur in moralischer Absicht nothwendig sein, es anzunehmen; denn fürs Vernünfteln ist es
20 ein unerreichbares Geheimniß.

3. Das Geheimniß der Erwählung. Wenn auch jene stellvertretende Genugthuung als möglich eingeräumt wird, so ist doch die moralisch-gläubige Annehmung derselben eine Willensbestimmung zum Guten, die schon eine gottgefällige Gesinnung im Menschen voraussetzt, die
25 dieser aber nach dem natürlichen Verderben in sich von selbst nicht hervorbringen kann. Daß aber eine himmlische Gnade in ihm wirken solle, die diesen Beistand nicht nach Verdienst der Werke, sondern durch unbedingten Rathschluß einem Menschen bewilligt, dem andern verweigert, und der eine Theil unsers Geschlechts zur Seligkeit, der andere zur ewigen Ver-
30 werfung auserſehen werde, giebt wiederum keinen Begriff von einer göttlichen Gerechtigkeit, sondern müßte allenfalls auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel für uns schlechterdings ein Geheimniß ist.

Über diese Geheimnisse nun, sofern sie die moralische Lebensgeschichte jedes Menschen betreffen: wie es nämlich zugeht, daß ein sittlich Gutes
35 oder Böses überhaupt in der Welt sei, und (ist das letztere in allen und zu jeder Zeit) wie aus dem letztern doch das erstere entspringe und in irgend einem Menschen hergestellt werde; oder warum, wenn dieses an

einigen geschieht, andre doch davon ausgeschlossen bleiben, — hat uns Gott nichts offenbart und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht verstehen†) würden. Es wäre, als wenn wir das, was geschieht, am Menschen aus seiner Freiheit erklären und uns begreiflich machen wollten, darüber Gott zwar durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat, die Ursachen aber, aus welchen eine freie Handlung auf Erden geschehe oder auch nicht geschehe, in demjenigen Dunkel gelassen hat, in welchem für menschliche Nachforschung alles bleiben muß, was als Geschichte doch auch aus der Freiheit nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen begriffen werden soll††). Über die objective Regel unsers Verhaltens aber ist uns alles, was wir bedürfen, (durch Vernunft und Schrift) hinreichend offenbart, und diese Offenbarung ist zugleich für jeden Menschen verständlich.

Daß der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, daß er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genug thun zu können, Verheißung in sich finde, endlich, daß er, die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des erstern zu-

---

†) Man trägt gemeiniglich kein Bedenken, den Lehrlingen der Religion den Glauben an Geheimnisse zuzumuthen, weil, daß wir sie nicht begreifen, d. i. die Möglichkeit des Gegenstandes derselben nicht einsehen können, uns eben so wenig zur Weigerung ihrer Annahme berechtigen könne, als etwa das Fortpflanzungsvermögen organischer Materien, was auch kein Mensch begreift und darum doch nicht anzunehmen geweigert werden kann, ob es gleich ein Geheimniß für uns ist und bleiben wird. Aber wir verstehen doch sehr wohl, was dieser Ausdruck sagen wolle, und haben einen empirischen Begriff von dem Gegenstande mit Bewußtsein, daß darin kein Widerspruch sei. — Von einem jeden zum Glauben aufgestellten Geheimnisse kann man nun mit Recht fordern, daß man verstehe, was unter demselben gemeint sei; welches nicht dadurch geschieht, daß man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln versteht, d. i. damit einen Sinn verbindet, sondern daß sie, zusammen in einen Begriff gefaßt, noch einen Sinn zulassen müssen und nicht etwa dabei alles Denken ausgehe. — Daß, wenn man seinerseits es nur nicht am ernstlichen Wunsch ermangeln läßt, Gott dieses Erkenntniß uns wohl durch Eingebung zukommen lassen könne, läßt sich nicht denken; denn es kann uns gar nicht inhäriren, weil die Natur unseres Verstandes dessen unfähig ist.

††) Daher wir, was Freiheit sei, in praktischer Beziehung (wenn von Pflicht die Rede ist) gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht aber, was die Causalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrifft, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken können, sie verstehen zu wollen.

sammenhaltend, sich als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert beständig prüfen müsse: darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen. Es ist unbescheiden, zu verlangen, daß uns noch mehr eröffnet werde, und wenn dieses geschehen sein sollte, müßte er es nicht zum allgemeinen menschlichen Bedürfniß zählen.

Obzwar aber jenes, alle genannte in einer Formel befassende, große Geheimniß jedem Menschen durch seine Vernunft als praktisch nothwendige Religionsidee begreiflich gemacht werden kann, so kann man doch sagen, daß es, um moralische Grundlage der Religion, vornehmlich einer öffentlichen, zu werden, damals allererst offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene, bloß für die, welche zu einem besondern Verein (einer Zunft oder gemeinen Wesen) gehören, bestimmte, bisweilen mystische, nicht von jedem verstandene Sprache, deren man sich auch billig (aus Achtung) nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen sollte (wie etwa, wenn jemand in eine sich von andern aussondernde Gesellschaft als Glied aufgenommen werden soll). Das höchste, für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist aber die Liebe des Gesetzes.

Dieser Idee gemäß würde es in der Religion ein Glaubensprincip sein: „Gott ist die Liebe“; in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, so fern sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind), den Vater; ferner in ihm, so fern er sich in seiner alles erhaltenden Idee, dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit, darstellt, seinen Sohn; endlich auch, so fern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den heiligen Geist*)

---

*) Dieser Geist, durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers (eigentlich unsere dieser gemäße Gegenliebe) mit der Gottesfurcht vor ihm als Gesetzgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung, vereinigt wird, welcher also „als von beiden ausgehend“ vorgestellt werden kann, ist, außerdem daß „er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet“, zugleich der eigentliche Richter der Menschen (vor ihrem Gewissen). Denn das Richten kann in zwiefacher Bedeutung genommen werden: entweder als das über Verdienst und Mangel des Verdienstes, oder über Schuld und Unschuld. Gott, als die Liebe betrachtet (in seinem Sohn), richtet die Menschen so fern, als ihnen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienst zu statten kommen

verehren; eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit anrufen (denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, er ist aber

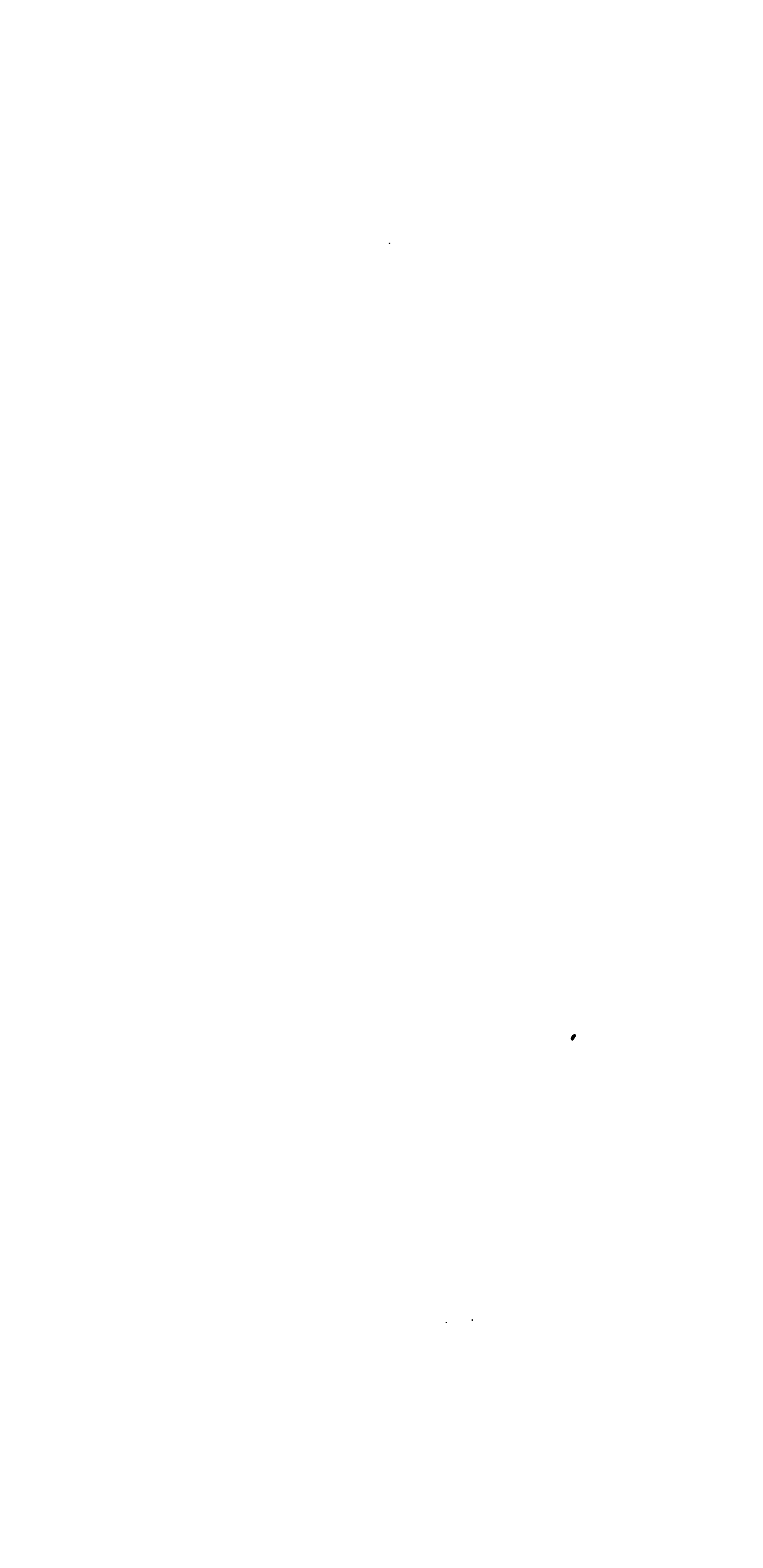
---

kann, und da ist sein Ausspruch: würdig oder nicht-würdig. Er sondert diejenigen als die Seinen aus, denen ein solches noch zugerechnet werden kann. Die übrigen gehen leer aus. Dagegen ist die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich so zu nennenden Richters unter dem Namen des heiligen Geistes) über die, denen kein Verdienst zu statten kommen kann: schuldig oder unschuldig, d. i. Verdammung oder Lossprechung. — Das Richten bedeutet im ersten Falle die Aussonderung der Verdienten von den Unverdienten, die beiderseits um einen Preis (der Seligkeit) sich bewerben. Unter Verdienst aber wird hier nicht ein Vorzug der Moralität in Beziehung aufs Gesetz (in Ansehung dessen uns kein Überschuß der Pflichtbeobachtung über unsere Schuldigkeit zukommen kann), sondern in Vergleichung mit andern Menschen, was ihre moralische Gesinnung betrifft, verstanden. Die Würdigkeit hat immer auch nur negative Bedeutung (nicht-unwürdig), nämlich der moralischen Empfänglichkeit für eine solche Güte. — Der also in der ersten Qualität (als Brabeuta) richtet, fällt das Urtheil der Wahl zwischen zwei sich um den Preis (der Seligkeit) bewerbenden Personen (oder Parteien); der in der zweiten Qualität aber (der eigentliche Richter) die Sentenz über eine und dieselbe Person vor einem Gerichtshofe (dem Gewissen), der zwischen Ankläger und Sachwalter den Rechtsausspruch thut. — Wenn nun angenommen wird, daß alle Menschen zwar unter der Sündenschuld stehen, einigen von ihnen aber doch ein Verdienst zu Statten kommen könne: so findet der Ausspruch des Richters aus Liebe statt, dessen Mangel nur ein Abweisungsurtheil nach sich ziehen, wovon aber das Verdammungsurtheil (indem der Mensch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt) die unausbleibliche Folge sein würde. — Auf solche Weise können meiner Meinung nach die scheinbar einander widerstreitenden Sätze: „Der Sohn wird kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten", und andererseits: „Gott hat ihn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß sie durch ihn selig werde" (Ev. Joh. III, 17), vereinigt werden und mit dem in Übereinstimmung stehen, wo gesagt wird: „Wer an den Sohn nicht glaubet, der ist schon gerichtet" (V. 18), nämlich durch denjenigen Geist, von dem es heißt: „Er wird die Welt richten um der Sünde und um der Gerechtigkeit willen". — Die ängstliche Sorgfalt solcher Unterscheidungen im Felde der bloßen Vernunft, als für welche sie hier eigentlich angestellt werden, könnte man leicht für unnütze und lästige Subtilität halten; sie würde es auch sein, wenn sie auf die Erforschung der göttlichen Natur angelegt wäre. Allein da die Menschen in ihrer Religionsangelegenheit beständig geneigt sind, sich wegen ihrer Verschuldigungen an die göttliche Güte zu wenden, gleichwohl aber seine Gerechtigkeit nicht umgehen können, ein gütiger Richter aber in einer und derselben Person ein Widerspruch ist, so sieht man wohl, daß selbst in praktischer Rücksicht ihre Begriffe hierüber sehr schwankend und mit sich selbst unzusammenstimmend sein müssen, ihre Berichtigung und genaue Bestimmung also von großer praktischer Wichtigkeit sei.

immer nur ein einiger Gegenstand), wohl aber im Namen des von ihm selbst über alles verehrten, geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Vereinigung zu stehen. Übrigens gehört das theoretische Bekenntniß des Glaubens an die göttliche Natur 5 in dieser dreifachen Qualität zur bloßen klassischen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von andern aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden, mit welchem wenige Menschen einen deutlichen und bestimmten (keiner Mißdeutung ausgesetzten) Begriff zu verbinden im Stande sind, und dessen Erörterung mehr den Lehrern in ihrem Verhält- 10 niß zu einander (als philosophischen und gelehrten Auslegern eines heiligen Buchs) zukommt, um sich über dessen Sinn zu einigen, in welchem nicht alles für die gemeine Fassungskraft, oder auch für das Bedürfniß dieser Zeit ist, der bloße Buchstabenglaube aber die wahre Religionsgesinnung eher verdirbt als bessert.



Der
Philosophischen Religionslehre
Viertes Stück.



Viertes Stück.

Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips, oder Von Religion und Pfaffenthum.

Es ist schon ein Anfang der Herrschaft des guten Princips und ein Zeichen, „daß das Reich Gottes zu uns komme", wenn auch nur die Grundsätze der Constitution desselben öffentlich zu werden anheben; denn das ist in der Verstandeswelt schon da, wozu die Gründe, die es allein bewirken können, allgemein Wurzel gefaßt haben, obschon die vollständige Entwickelung seiner Erscheinung in der Sinnenwelt noch in unabsehlicher Ferne hinausgerückt ist. Wir haben gesehen, daß zu einem ethischen gemeinen Wesen sich zu vereinigen eine Pflicht von besonderer Art (officium sui generis) sei, und daß, wenn gleich ein jeder seiner Privatpflicht gehorcht, man daraus wohl eine zufällige Zusammenstimmung aller zu einem gemeinschaftlichen Guten, auch ohne daß dazu noch besondere Veranstaltung nöthig wäre, folgern könne, daß aber doch jene Zusammenstimmung aller nicht gehofft werden darf, wenn nicht aus der Vereinigung derselben mit einander zu eben demselben Zwecke und Errichtung eines **gemeinen Wesens** unter moralischen Gesetzen, als vereinigter und darum stärkerer Kraft, den Anfechtungen des bösen Princips (welchem Menschen zu Werkzeugen zu dienen sonst von einander selbst versucht werden) sich zu widersetzen, ein besonderes Geschäfte gemacht wird. — Wir haben auch gesehen, daß ein solches gemeines Wesen, als ein **Reich Gottes**, nur durch Religion von Menschen unternommen, und daß endlich, damit diese öffentlich sei (welches zu einem gemeinen Wesen erfordert wird), jenes in der sinnlichen Form einer Kirche vor-

gestellt werden könne, deren Anordnung also den Menschen als ein Werk, was ihnen überlassen ist und von ihnen gefordert werden kann, zu stiften obliegt.

Eine Kirche aber als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr Weisheit (sowohl der Einsicht als der guten Gesinnung nach) zu erfordern, als man wohl den Menschen zutrauen darf, zumal das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, zu diesem Behuf schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen scheint. In der That ist es auch ein widersinnischer Ausdruck, daß Menschen ein Reich Gottes stiften sollten (so wie man von ihnen wohl sagen mag, daß sie ein Reich eines menschlichen Monarchen errichten können); Gott muß selbst der Urheber seines Reichs sein. Allein da wir nicht wissen, was Gott unmittelbar thue, um die Idee seines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu sein wir die moralische Bestimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzustellen, aber wohl, was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern desselben tauglich zu machen, so wird diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden sein, uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzteren Fall Gott selbst als Stifter der Urheber der Constitution, Menschen aber doch als Glieder und freie Bürger dieses Reichs in allen Fällen die Urheber der Organisation sind; da denn diejenigen unter ihnen, welche der letztern gemäß die öffentlichen Geschäfte derselben verwalten, die Administration derselben, als Diener der Kirche, so wie alle übrige eine ihren Gesetzen unterworfene Mitgenossenschaft, die Gemeinde, ausmachen.

Da eine reine Vernunftreligion als öffentlicher Religionsglaube nur die bloße Idee von einer Kirche (nämlich einer unsichtbaren) verstattet, und die sichtbare, die auf Satzungen gegründet ist, allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig ist: so wird der Dienst unter der Herrschaft des guten Princips in der ersten nicht als Kirchendienst angesehen werden können, und jene Religion hat keine gesetzliche Diener, als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens; ein jedes Glied desselben empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber seine Befehle. Da wir aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten (die wir insgesammt zugleich als göttliche Gebote anzusehen haben) jederzeit im Dienste Gottes stehen, so wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menschen zu ihren Dienern (doch ohne Beamte zu sein)

haben; nur werden sie so fern nicht Diener einer Kirche (einer sichtbaren nämlich, von der allein hier die Rede ist) heißen können. — Weil indessen jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche nur so fern die wahre sein kann, als sie in sich ein Princip enthält, sich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht) beständig zu nähern und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist) mit der Zeit entbehren zu können, so werden wir in diesen Gesetzen und an den Beamten der darauf gegründeten Kirche doch einen Dienst (cultus) der Kirche sofern setzen können, als diese ihre Lehren und Anordnung jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Im Gegentheil werden die Diener einer Kirche, welche darauf gar nicht Rücksicht nehmen, vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demselben für verdammlich, die Anhänglichkeit aber an den historischen und statutarischen Theil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, des Afterdienstes der Kirche oder (dessen, was durch diese vorgestellt wird) des ethischen gemeinen Wesens unter der Herrschaft des guten Princips mit Recht beschuldigt werden können. — Unter einem Afterdienst (cultus spurius) wird die Überredung jemanden durch solche Handlungen zu dienen verstanden, die in der That dieses seine Absicht rückgängig machen. Das geschieht aber in einem gemeinen Wesen dadurch, daß, was nur den Werth eines Mittels hat, um dem Willen eines Oberen Genüge zu thun, für dasjenige ausgegeben und an die Stelle dessen gesetzt wird, was uns ihm unmittelbar wohlgefällig mache; wodurch dann die Absicht des letzteren vereitelt wird.

Erster Theil.

Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt.

Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote*). Diejenige, in welcher ich vorher wissen

*) Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erstlich: daß in ihr, was das theoretische Erkenntniß und Bekenntniß betrifft, kein assertorisches Wissen (selbst des Daseins Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntniß schon geheuchelt sein könnte; sondern nur ein der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen

muß, daß etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion: dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muß, daß etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion. — Der, welcher bloß die natürliche Religion für moralisch-nothwendig, d. i. für Pflicht, erklärt, kann auch der Rationalist (in Glaubenssachen) genannt werden. Wenn dieser die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, so heißt er Naturalist; läßt er nun diese zwar zu, behauptet aber, daß sie zu kennen und für

---

(Hypothesis), in Ansehung des Gegenstandes aber, wohin uns unsere moralisch-gebietende Vernunft zu wirken anweiset, ein dieser ihrer Endabsicht Effect verheißendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muß, bedarf, ohne sich anzumaßen, ihr durch theoretische Erkenntniß die objective Realität sichern zu können. Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muß das Minimum der Erkenntniß (es ist möglich, daß ein Gott sei) subjectiv schon hinreichend sein. Zweitens wird durch diese Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung, als sei sie ein Inbegriff besonderer, auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten, vorgebeugt und dadurch verhütet, daß wir nicht (wie dazu Menschen ohnedem sehr geneigt sind) außer den ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) noch Hofdienste annehmen und hernach wohl gar die Ermangelung in Ansehung der ersteren durch die letztere gut zu machen suchen. Es giebt keine besondere Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, daß diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unsern pflichtmäßigen Handlungen überhaupt sei. Wenn es auch heißt: „Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen“, so bedeutet das nichts anders als: wenn statutarische Gebote, in Ansehung deren Menschen Gesetzgeber und Richter sein können, mit Pflichten, die die Vernunft unbedingt vorschreibt, und über deren Befolgung oder Übertretung Gott allein Richter sein kann, in Streit kommen, so muß jener ihr Ansehn diesen weichen. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr als dem Menschen gehorcht werden muß, die statutarischen, von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes verstehen: so würde jener Grundsatz leichtlich das mehrmals gehörte Feldgeschrei heuchlerischer und herrschsüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das Erlaubte, was die letztere gebietet, ist gewiß Pflicht: ob aber etwas zwar an sich Erlaubtes, aber nur durch göttliche Offenbarung für uns Erkennbares wirklich von Gott geboten sei, ist (wenigstens größtentheils) höchst ungewiß.

wirklich anzunehmen zur Religion nicht nothwendig erfordert wird, so würde er ein reiner Rationalist genannt werden können; hält er aber den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, so würde er der reine Supernaturalist in Glaubenssachen heißen können.

5 Der Rationalist muß sich vermöge dieses seines Titels von selbst schon innerhalb der Schranken der menschlichen Einsicht halten. Daher wird er nie als Naturalist absprechen und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion be-
10 streiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen. Also kann die Streitfrage nur die wechselseitigen Ansprüche des reinen Rationalisten und des Supernaturalisten in Glaubenssachen, oder dasjenige betreffen, was der eine oder der andere als zur alleinigen wahren Religion nothwendig und hinlänglich, oder nur als zufällig an
15 ihr annimmt.

Wenn man die Religion nicht nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer innern Möglichkeit (da sie in natürliche und geoffenbarte eingetheilt wird), sondern bloß nach der Beschaffenheit derselben, die sie der äußern Mittheilung fähig macht, eintheilt, so kann sie von zweierlei Art sein:
20 entweder die natürliche, von der (wenn sie einmal da ist) jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine gelehrte Religion, von der man andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit (in und durch welche sie geleitet werden müssen) überzeugen kann. — Diese Unterscheidung ist sehr wichtig, denn man kann aus dem Ursprunge einer
25 Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menschenreligion zu sein, nichts folgern, wohl aber aus ihrer Beschaffenheit allgemein mittheilbar zu sein, oder nicht; die erstere Eigenschaft aber macht den wesentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menschen verbinden soll.

30 Es kann demnach eine Religion die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbart sein, wenn sie so beschaffen ist, daß die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin
35 eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort weise und für das menschliche Geschlecht sehr ersprießlich sein konnte, so doch, daß, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und

öffentlich bekannt gemacht worden, forthin jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objectiv eine natürliche, obwohl subjectiv eine geoffenbarte; weshalb ihr auch der erstere Namen eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge allenfalls gänzlich in Vergessenheit kommen, daß eine solche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen sei, ohne daß dabei jene Religion doch das mindeste weder an ihrer Faßlichkeit, noch an Gewißheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre. Mit der Religion aber, die ihrer innern Beschaffenheit wegen nur als geoffenbart angesehen werden kann, ist es anders bewandt. Wenn sie nicht in einer ganz sichern Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, so würde sie aus der Welt verschwinden, und es müßte entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte, oder in jedem Menschen innerlich eine continuirlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung vorgehen, ohne welche die Ausbreitung und Fortpflanzung eines solchen Glaubens nicht möglich sein würde.

Aber einem Theile nach wenigstens muß jede, selbst die geoffenbarte Religion doch auch gewisse Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden, weil dieser Begriff selbst, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers abgeleitet, ein reiner Vernunftbegriff ist. Also werden wir selbst eine geoffenbarte Religion einerseits noch als natürliche, andererseits aber als gelehrte Religion betrachten, prüfen und, was oder wie viel ihr von der einen oder der andern Quelle zustehe, unterscheiden können.

Es läßt sich aber, wenn wir von einer geoffenbarten (wenigstens einer dafür angenommenen) Religion zu reden die Absicht haben, dieses nicht wohl thun, ohne irgend ein Beispiel davon aus der Geschichte herzunehmen, weil wir uns doch Fälle als Beispiele erdenken müßten, um verständlich zu werden, welcher Fälle Möglichkeit uns aber sonst bestritten werden könnte. Wir können aber nicht besser thun, als irgend ein Buch, welches dergleichen enthält, vornehmlich ein solches, welches mit sittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren innigst verwebt ist, zum Zwischenmittel der Erläuterungen unserer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen, welches wir dann, als eines von den mancherlei Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Credit einer Offenbarung handeln, zum Beispiele des an sich nützlichen Ver-

fahrens, das, was uns darin reine, mithin allgemeine Vernunftreligion sein mag, herauszusuchen, vor uns nehmen, ohne dabei in das Geschäfte derer, denen die Auslegung desselben Buchs als Inbegriffs positiver Offenbarungslehren anvertraut ist, einzugreifen und ihre Auslegung, die
5 sich auf Gelehrsamkeit gründet, dadurch anfechten zu wollen. Es ist der letzteren vielmehr vortheilhaft, da sie mit den Philosophen auf einen und denselben Zweck, nämlich das Moralisch-Gute, ausgeht, diese durch ihre eigene Vernunftgründe eben dahin zu bringen, wohin sie auf einem andern Wege selbst zu gelangen denkt. — Dieses Buch mag nun hier das
10 N. T. als Quelle der christlichen Glaubenslehre sein. Unserer Absicht zufolge wollen wir nun in zwei Abschnitten erstlich die christliche Religion als natürliche und dann zweitens als gelehrte Religion nach ihrem Inhalte und nach den darin vorkommenden Principien vorstellig machen.

Des ersten Theils

15 **erster Abschnitt.**

Die christliche Religion als natürliche Religion.

Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects), verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verschaffen kann, (dem Begriffe von Gott als moralischem
20 Welturheber) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist (auf Unsterblichkeit), ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff, der ungeachtet seiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur so wenig theoretisches Vernunftvermögen voraussetzt, daß man jeden Menschen von ihr praktisch hinreichend überzeugen und wenigstens die Wirkung
25 derselben jedermann als Pflicht zumuthen kann. Sie hat die große Erforderniß der wahren Kirche, nämlich die Qualification zur Allgemeinheit, in sich, sofern man darunter die Gültigkeit für jedermann (universitas vel omnitudo distributiva), d. i. allgemeine Einhelligkeit, versteht. Um sie in diesem Sinne als Weltreligion auszubreiten und zu erhalten, bedarf sie
30 freilich zwar einer Dienerschaft (ministerium) der bloß unsichtbaren Kirche, aber keiner Beamten (officiales), d. i. Lehrer, aber nicht Vorsteher, weil durch Vernunftreligion jedes Einzelnen noch keine Kirche als allgemeine Vereinigung (omnitudo collectiva) existirt, oder auch durch jene Idee eigentlich beabsichtigt wird. — Da sich aber eine solche Einhelligkeit nicht

von selbst erhalten, mithin, ohne eine sichtbare Kirche zu werden, in ihrer Allgemeinheit nicht fortpflanzen dürfte, sondern nur, wenn eine collective Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (sichtbare) Kirche nach Principien einer reinen Vernunftreligion, dazu kommt, diese aber aus jener Einhelligkeit nicht von selbst entspringt, oder auch, wenn sie errichtet worden wäre, von ihren freien Anhängern (wie oben gezeigt worden) nicht in einen beharrlichen Zustand als eine Gemeinschaft der Gläubigen gebracht werden würde (indem keiner von diesen Erleuchteten zu seinen Religionsgesinnungen der Mitgenossenschaft anderer an einer solchen Religion zu bedürfen glaubt): so wird, wenn über die natürlichen, durch bloße Vernunft erkennbaren Gesetze nicht noch gewisse statutarische, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitete Verordnungen hinzukommen, dasjenige doch immer noch mangeln, was eine besondere Pflicht der Menschen, ein Mittel zum höchsten Zwecke derselben, ausmacht, nämlich die beharrliche Vereinigung derselben zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche; welches Ansehen, ein Stifter derselben zu sein, ein Factum und nicht bloß den reinen Vernunftbegriff voraussetzt.

Wenn wir nun einen Lehrer annehmen, von dem eine Geschichte (oder wenigstens die allgemeine, nicht gründlich zu bestreitende Meinung) sagt, daß er eine reine, aller Welt faßliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren als uns aufbehalten wir desfalls selbst prüfen können, zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines lästigen, zur moralischen Absicht nicht abzweckenden herrschenden Kirchenglaubens (dessen Frohndienst zum Beispiel jedes andern in der Hauptsache bloß statutarischen Glaubens, dergleichen in der Welt zu derselben Zeit allgemein war, dienen kann) vorgetragen habe; wenn wir finden, daß er jene allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachläßlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht habe und nun gewisse Statuta hinzugefügt habe, welche Formen und Observanzen enthalten, die zu Mitteln dienen sollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen: so kann man unerachtet der Zufälligkeit und des Willkürlichen seiner hierauf abzweckenden Anordnungen der letzteren doch den Namen der wahren allgemeinen Kirche, ihm selbst aber das Ansehen nicht streitig machen, die Menschen zur Vereinigung in dieselbe berufen zu haben, ohne den Glauben mit neuen belästigenden Anordnungen eben vermehren, oder auch aus den von ihm zuerst getroffenen besondere heilige und für sich selbst als Religionsstücke verpflichtende Handlungen machen zu wollen.

Man kann nach dieser Beschreibung die Person nicht verfehlen, die zwar nicht als *Stifter* der von allen Satzungen reinen in aller Menschen Herz geschriebenen *Religion* (denn die ist nicht vom willkürlichen Ursprunge), aber doch der ersten wahren *Kirche* verehrt werden kann. — Zur Beglaubigung dieser seiner Würde als göttlicher Sendung wollen wir einige seiner Lehren als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt anführen, es mag mit der Geschichte stehen, wie es wolle (denn in der Idee selbst liegt schon der hinreichende Grund zur Annahme), und die freilich keine andere als reine Vernunftlehren werden sein können; denn diese sind es allein, die sich selbst beweisen, und auf denen also die Beglaubigung der andern vorzüglich beruhen muß.

Zuerst will er, daß nicht die Beobachtung äußerer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne (Matth. V, 20—48); daß Sünde in Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werde (V. 28) und überhaupt Heiligkeit das Ziel sei, wohin er streben soll (V. 48); daß z. B. im Herzen hassen so viel sei als tödten (V. 22); daß ein dem Nächsten zugefügtes Unrecht nur durch Genugthuung an ihm selbst, nicht durch gottesdienstliche Handlungen könne vergütet werden (V. 24), und im Punkte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpressungsmittel*), der Eid, der Achtung für die Wahrheit selbst Abbruch thue

*) Es ist nicht wohl einzusehen, warum dieses klare Verbot wider das auf bloßen Aberglauben, nicht auf Gewissenhaftigkeit gegründete Zwangsmittel zum Bekenntnisse vor einem bürgerlichen Gerichtshofe von Religionslehrern für so unbedeutend gehalten wird. Denn daß es Aberglauben sei, auf dessen Wirkung man hier am meisten rechnet, ist daran zu erkennen: daß von einem Menschen, dem man nicht zutrauet, er werde in einer feierlichen Aussage, auf deren Wahrheit die Entscheidung des Rechts der Menschen (des Heiligen, was in der Welt ist) beruht, die Wahrheit sagen, doch geglaubt wird, er werde durch eine Formel dazu bewogen werden, die über jene Aussage nichts weiter enthält, als daß er die göttlichen Strafen (denen er ohnedem wegen einer solchen Lüge nicht entgehen kann) über sich aufruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor diesem höchsten Gericht Rechenschaft zu geben oder nicht. — In der angeführten Schriftstelle wird diese Art der Betheurung als eine *ungereimte* Vermessenheit vorgestellt, Dinge gleichsam durch Zauberworte wirklich zu machen, die doch nicht in unserer Gewalt sind. — Aber man sieht wohl, daß der weise Lehrer, der da sagt, daß, was über das Ja, Ja! Nein, Nein! als Betheurung der Wahrheit geht, vom Übel sei, die böse Folge vor Augen gehabt habe, welche die Eide nach sich ziehen: daß nämlich die ihnen beigelegte größere Wichtigkeit die gemeine Lüge beinahe erlaubt macht.

(V. 34—37); — daß der natürliche, aber böse Hang des menschlichen Herzens ganz umgekehrt werden solle, das süße Gefühl der Rache in Duldsamkeit (V. 39. 40) und der Haß seiner Feinde in Wohlthätigkeit (V. 44) übergehen müsse. So, sagt er, sei er gemeint, dem jüdischen Gesetze völlig Genüge zu thun (V. 17), wobei aber sichtbarlich nicht Schriftgelehrsamkeit, sondern reine Vernunftreligion die Auslegerin desselben sein muß; denn nach dem Buchstaben genommen, erlaubte es gerade das Gegentheil von diesem Allem. — Er läßt überdem doch auch unter den Benennungen der engen Pforte und des schmalen Weges die Mißdeutung des Gesetzes nicht unbemerkt, welche sich die Menschen erlauben, um ihre wahre moralische Pflicht vorbeizugehen und sich dafür durch Erfüllung der Kirchenpflicht schadlos zu halten (VII, 13)*). Von diesen reinen Gesinnungen fordert er gleichwohl, daß sie sich auch in Thaten beweisen sollen (V. 16), und spricht dagegen denen ihre hinterlistige Hoffnung ab, die den Mangel derselben durch Anrufung und Hochpreisung des höchsten Gesetzgebers in der Person seines Gesandten zu ersetzen und sich Gunst zu erschmeicheln meinen (V. 21). Von diesen Werken will er, daß sie um des Beispiels willen zur Nachfolge auch öffentlich geschehen sollen (V, 16) und zwar in fröhlicher Gemüthsstimmung, nicht als knechtisch abgedrungene Handlungen (VI, 16), und daß so von einem kleinen Anfange der Mittheilung und Ausbreitung solcher Gesinnungen, als einem Samenkorne in gutem Acker oder einem Ferment des Guten, sich die Religion durch innere Kraft allmählich zu einem Reiche Gottes vermehren würde (XIII, 31. 32. 33). — Endlich faßt er alle Pflichten 1) in einer allgemeinen Regel zusammen (welche sowohl das innere, als das äußere moralische Verhältniß der Menschen in sich begreift), nämlich: thue deine Pflicht aus keiner andern Triebfeder, als der unmittelbaren Werthschätzung derselben, d. i. liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über alles; 2) einer besonderen Regel, nämlich die das äußere Verhältniß zu andern Menschen als allgemeine Pflicht betrifft: liebe einen jeden als dich selbst, d. i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohl-

*) Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels; die weite Pforte und der breite Weg, den viele wandeln, ist die Kirche. Nicht als ob es an ihr und an ihren Satzungen liege, daß Menschen verloren werden, sondern daß das Gehen in dieselbe und Bekenntniß ihrer Statute oder Celebrirung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient sein will.

wollen; welche Gebote nicht bloß Tugendgesetze, sondern Vorschriften der Heiligkeit sind, der wir nachstreben sollen, in Ansehung deren aber die bloße Nachstrebung Tugend heißt. — Denen also, die dieses moralische Gute mit der Hand im Schooße, als eine himmlische Gabe von oben her-
5 ab, ganz passiv zu erwarten meinen, spricht er alle Hoffnung dazu ab. Wer die natürliche Anlage zum Guten, die in der menschlichen Natur (als ein ihm anvertrautes Pfund) liegt, unbenutzt läßt, im faulen Vertrauen, ein höherer moralischer Einfluß werde wohl die ihm mangelnde sittliche Beschaffenheit und Vollkommenheit sonst ergänzen, dem droht er an, daß
10 selbst das Gute, was er aus natürlicher Anlage möchte gethan haben, um dieser Verabsäumung willen ihm nicht zu statten kommen solle (XXV, 29).

Was nun die dem Menschen sehr natürliche Erwartung eines dem sittlichen Verhalten des Menschen angemessenen Looses in Ansehung der Glückseligkeit betrifft, vornehmlich bei so manchen Aufopferungen der
15 letzteren, die des ersteren wegen haben übernommen werden müssen, so verheißt er (V, 11. 12) dafür Belohnung einer künftigen Welt; aber nach Verschiedenheit der Gesinnungen bei diesem Verhalten denen, die ihre Pflicht um der Belohnung (oder auch Lossprechung von einer verschuldeten Strafe) willen thaten, auf andere Art als den besseren Menschen,
20 die sie bloß um ihrer selbst willen ausübten. Der, welchen der Eigennutz, der Gott dieser Welt, beherrscht, wird, wenn er, ohne sich von ihm loszusagen, ihn nur durch Vernunft verfeinert und über die enge Grenze des Gegenwärtigen ausdehnt, als ein solcher (Luc. XVI, 3—9) vorgestellt, der jenen seinen Herrn durch sich selbst betrügt und ihm Aufopferungen zum
25 Behuf der Pflicht abgewinnt. Denn wenn er es in Gedanken faßt, daß er doch einmal, vielleicht bald die Welt werde verlassen müssen, daß er von dem, was er hier besaß, in die andre nichts mitnehmen könne, so entschließt er sich wohl, das, was er oder sein Herr, der Eigennutz, hier an dürftigen Menschen gesetzmäßig zu fordern hatte, von seiner Rechnung ab-
30 zuschreiben und sich gleichsam dafür Anweisungen, zahlbar in einer andern Welt, anzuschaffen; wodurch er zwar mehr klüglich als sittlich, was die Triebfeder solcher wohlthätigen Handlungen betrifft, aber doch dem sittlichen Gesetze, wenigstens dem Buchstaben nach, gemäß verfährt und hoffen darf, daß auch dieses ihm in der Zukunft nicht unvergolten bleiben
35 dürfe*). Wenn man hiermit vergleicht, was von der Wohlthätigkeit an Dürf-

*) Wir wissen von der Zukunft nichts und sollen auch nicht nach mehrerem forschen, als was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derselben

tigen aus bloßen Bewegungsgründen der Pflicht (Matth. XXV, 35—40) gesagt wird, da der Weltrichter diejenigen, welche den Nothleidenden Hülfe leisteten, ohne sich auch nur in Gedanken kommen zu lassen, daß so etwas noch einer Belohnung werth sei, und sie etwa dadurch gleichsam den Himmel zur Belohnung verbänden, gerade eben darum, weil sie es ohne Rücksicht auf Belohnung thaten, für die eigentlichen Auserwählten zu seinem Reich erklärt: so sieht man wohl, daß der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Object der reinsten Verehrung und des größten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im Ganzen beurtheilende Vernunft habe machen wollen.

Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem Beispiele, dessen Möglichkeit und sogar Nothwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu sein (so viel Menschen dessen fähig sind), anschaulich gemacht worden, ohne daß weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer andern Beglaubigung (dazu Gelehrsamkeit oder Wunder, die nicht jedermanns Sache sind, erfordert würde) bedürfte. Wenn darin Berufungen auf ältere (mosaische) Gesetzgebung und Vorbildung, als ob sie ihm zur Bestätigung dienen sollten, vorkommen, so sind diese nicht für die Wahrheit der gedachten Lehren selbst, sondern nur zur Introduction unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen, gegeben worden, welches unter Menschen, deren Köpfe, mit statutarischen Glaubenssätzen angefüllt, für die Vernunftreligion beinahe unempfänglich geworden, allezeit viel schwerer sein muß, als wenn sie an die Vernunft unbelehrter, aber auch unverdor-

---

in vernunftmäßiger Verbindung steht. Dahin gehört auch der Glaube: daß es keine gute Handlung gebe, die nicht auch in der künftigen Welt für den, der sie ausübt, ihre gute Folge haben werde; mithin der Mensch, er mag sich am Ende des Lebens auch noch so verwerflich finden, sich dadurch doch nicht müsse abhalten lassen, wenigstens noch *eine* gute Handlung, die in seinem Vermögen ist, zu thun, und daß er dabei zu hoffen Ursache habe, sie werde nach dem Maße, als er hierin eine reine gute Absicht hegt, noch immer von mehrerem Werthe sein, als jene thatlosen Entsündigungen, die, ohne etwas zur Verminderung der Schuld beizutragen, den Mangel guter Handlungen ersetzen sollen.

bener Menschen hätte gebracht werden sollen. Um deswillen darf es auch niemand befremden, wenn er einen den damaligen Vorurtheilen sich bequemenden Vortrag für die jetzige Zeit räthselhaft und einer sorgfältigen Auslegung bedürftig findet: ob er zwar allerwärts eine Religionslehre
5 durchscheinen läßt und zugleich öfters darauf ausdrücklich hinweiset, die jedem Menschen verständlich und ohne allen Aufwand von Gelehrsamkeit überzeugend sein muß.

Zweiter Abschnitt.

Die christliche Religion als gelehrte Religion.

10 Sofern eine Religion Glaubenssätze als nothwendig vorträgt, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menschen auf alle künftige Zeiten unverfälscht (dem wesentlichen Inhalt nach) mitgetheilt werden sollen, so ist sie (wenn man nicht ein continuirliches Wunder der Offenbarung annehmen will) als ein der
15 Obhut der Gelehrten anvertrautes heiliges Gut anzusehen. Denn ob sie gleich anfangs, mit Wundern und Thaten begleitet, auch in dem, was durch Vernunft eben nicht bestätigt wird, allenthalben Eingang finden konnte, so wird doch selbst die Nachricht von diesen Wundern zusammt den Lehren, die der Bestätigung durch dieselbe bedurften, in der
20 Folge der Zeit eine schriftliche urkundliche und unveränderliche Belehrung der Nachkommenschaft nöthig haben.

Die Annehmung der Grundsätze einer Religion heißt vorzüglicher Weise der Glaube (fides sacra). Wir werden also den christlichen Glauben einerseits als einen reinen Vernunftglauben, andrerseits als einen
25 Offenbarungsglauben (fides statutaria) zu betrachten haben. Der erstere kann nun als ein von jedem frei angenommener (fides elicita), der zweite als ein gebotener Glaube (fides imperata) betrachtet werden. Von dem Bösen, was im menschlichen Herzen liegt, und von dem Niemand frei ist, von der Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor
30 Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Nothwendigkeit einer solchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit, von der Untauglichkeit des Ersatzmittels für die ermangelnde Rechtschaffenheit durch kirchliche Observanzen und fromme Frohndienste und dagegen der unerlaßlichen Verbindlichkeit, ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein jeder durch seine Vernunft
35 überzeugen, und es gehört zur Religion, sich davon zu überzeugen.

Von da an aber, da die christliche Lehre auf Facta, nicht auf bloße Vernunftbegriffe gebaut ist, heißt sie nicht mehr blos die christliche **Religion**, sondern der christliche **Glaube**, der einer Kirche zum Grunde gelegt worden. Der Dienst einer Kirche, die einem solchen Glauben geweiht ist, ist also zweiseitig; einerseits derjenige, welcher ihr nach dem historischen Glauben geleistet werden muß; andrerseits, welcher ihr nach dem praktischen und moralischen Vernunftglauben gebührt. Keiner von beiden kann in der christlichen Kirche als für sich allein bestehend von dem andern getrennt werden; der letztere darum nicht von dem erstern, weil der christliche Glaube ein Religionsglaube, der erstere nicht von dem letzteren, weil er ein gelehrter Glaube ist.

Der christliche Glaube als **gelehrter** Glaube stützt sich auf Geschichte und ist, so fern als ihm Gelehrsamkeit (objectiv) zum Grunde liegt, nicht ein an sich **freier** und von Einsicht hinlänglicher theoretischer Beweisgründe abgeleiteter **Glaube** (fides elicita). Wäre er ein reiner Vernunftglaube, so würde er, obwohl die moralischen Gesetze, worauf er als Glaube an einen göttlichen Gesetzgeber gegründet ist, unbedingt gebieten, doch als freier Glaube betrachtet werden müssen: wie er im ersten Abschnitte auch vorgestellt worden. Ja er würde auch noch, wenn man das Glauben nur nicht zur Pflicht machte, als Geschichtsglaube ein theoretisch freier Glaube sein können, wenn jedermann gelehrt wäre. Wenn er aber für jedermann, auch den Ungelehrten gelten soll, so ist er nicht bloß ein gebotener, sondern auch dem Gebot blind, d. i. ohne Untersuchung, ob es auch wirklich göttliches Gebot sei, gehorchender Glaube (fides servilis).

In der christlichen Offenbarungslehre kann man aber keineswegs vom **unbedingten Glauben** an geoffenbarte (der Vernunft für sich verborgene) Sätze anfangen, und die gelehrte Erkenntniß, etwa bloß als Verwahrung gegen einen den Nachzug anfallenden Feind, darauf folgen lassen; denn sonst wäre der christliche Glaube nicht bloß fides imperata, sondern sogar servilis. Er muß also jederzeit wenigstens als fides historice elicita gelehrt werden, d. i. **Gelehrsamkeit** müßte in ihr als geoffenbarter Glaubenslehre nicht den Nachtrab, sondern den Vortrab ausmachen, und die kleine Zahl der Schriftgelehrten (Kleriker), die auch durchaus der profanen Gelahrtheit nicht entbehren könnten, würde den langen Zug der Ungelehrten (Laien), die für sich der Schrift unkundig sind (und worunter selbst die weltbürgerlichen Regenten gehören), nach

sich schleppen. — Soll dieses nun nicht geschehen, so muß die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion in der christlichen Glaubenslehre für das oberste gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird, und die der
5 Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloßes, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren Faßlichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden.

Das ist der wahre Dienst der Kirche unter der Herrschaft des guten Princips; der aber, wo der Offenbarungsglaube vor der Religion vorher-
10 gehen soll, der Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung ganz umgekehrt und das, was nur Mittel ist, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird. Der Glaube an Sätze, von welchen der Ungelehrte sich weder durch Vernunft noch Schrift (sofern diese allererst beurkundet werden müßte) vergewissern kann, würde zur absoluten Pflicht gemacht (fides imperata)
15 und so sammt andern damit verbundenen Observanzen zum Rang eines auch ohne moralische Bestimmungsgründe der Handlungen als Frohndienst seligmachenden Glaubens erhoben werden. — Eine Kirche, auf das letztere Principium gegründet, hat nicht eigentlich Diener (ministri), so wie die von der erstern Verfassung, sondern gebietende hohe Beamte
20 (officiales), welche, wenn sie gleich (wie in einer protestantischen Kirche) nicht im Glanz der Hierarchie als mit äußerer Gewalt bekleidete geistliche Beamte erscheinen und sogar mit Worten dagegen protestiren, in der That doch sich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wissen wollen, nachdem sie die reine Vernunftreligion der ihr
25 gebührenden Würde, allemal die höchste Auslegerin derselben zu sein, beraubt und die Schriftgelehrsamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen geboten haben. Sie verwandeln auf diese Art den Dienst der Kirche (ministerium) in eine Beherrschung der Glieder derselben (imperium), obzwar sie, um diese Anmaßung zu verstecken, sich des be-
30 scheidenen Titels des erstern bedienen. Aber diese Beherrschung, die der Vernunft leicht gewesen wäre, kommt ihr theuer, nämlich mit dem Aufwande großer Gelehrsamkeit, zu stehen. Denn, „blind in Ansehung der Natur, reißt sie sich das ganze Alterthum über den Kopf und begräbt sich darunter". — Der Gang, den die Sachen, auf diesen Fuß gebracht,
35 nehmen, ist folgender:

Zuerst wird das von den ersten Ausbreitern der Lehre Christi klüglich beobachtete Verfahren, ihr unter ihrem Volk Eingang zu verschaffen, für

ein Stück der Religion selbst, für alle Zeiten und Völker geltend, genommen, so daß man glauben sollte, ein jeder Christ müßte ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist; womit aber nicht wohl zusammenhängt, daß er doch eigentlich an kein Gesetz des Judenthums (als statutarisches) gebunden sei, dennoch aber das ganze heilige Buch dieses Volks als göttliche, für alle Menschen gegebene Offenbarung gläubig annehmen müsse.†) — Nun setzt es sogleich mit der Authenticität dieses Buchs (welche dadurch, daß Stellen aus demselben, ja die ganze darin vorkommende heilige Geschichte in den Büchern der Christen zum Behuf dieses ihres Zwecks benutzt werden, lange noch nicht bewiesen ist) viel Schwierigkeit. Das Judenthum war vor Anfange und selbst dem schon ansehnlichen Fortgange des Christenthums ins gelehrte Publicum noch nicht eingetreten gewesen, d. i. den gelehrten Zeitgenossen anderer Völker noch nicht bekannt, ihre Geschichte gleichsam noch nicht controlirt und so ihr heiliges Buch wegen seines Alterthums zur historischen Glaubwürdigkeit gebracht worden. Indessen, dieses auch eingeräumt, ist es nicht genug, es in Übersetzungen zu kennen und so auf die Nachkommenschaft zu übertragen, sondern zur Sicherheit des darauf gegründeten Kirchenglaubens wird auch erfordert, daß es auf alle künftige Zeit und

†) Mendelssohn benutzt diese schwache Seite der gewöhnlichen Vorstellungsart des Christenthums auf sehr geschickte Art, um alles Ansinnen an einen Sohn Israels zum Religionsübergange völlig abzuweisen. Denn, sagte er, da der jüdische Glaube selbst nach dem Geständnisse der Christen das unterste Geschoß ist, worauf das Christenthum als das obere ruht: so sei es eben so viel, als ob man jemanden zumuthen wollte, das Erdgeschoß abzubrechen, um sich im zweiten Stockwerk ansässig zu machen. Seine wahre Meinung aber scheint ziemlich klar durch. Er will sagen: schafft ihr erst selbst das Judenthum aus eurer Religion heraus (in der historischen Glaubenslehre mag es als eine Antiquität immer bleiben), so werden wir euren Vorschlag in Überlegung nehmen können. (In der That bliebe alsdann wohl keine andere als rein-moralische, von Statuten unbemengte Religion übrig). Unsere Last wird durch Abwerfung des Jochs äußerer Observanzen im mindesten nicht erleichtert, wenn uns dafür ein anderes, nämlich das der Glaubensbekenntnisse heiliger Geschichte, welches den Gewissenhaften viel härter drückt, aufgelegt wird. — Übrigens werden die heiligen Bücher dieses Volks, wenn gleich nicht zum Behuf der Religion, doch für die Gelehrsamkeit wohl immer aufbehalten und geachtet bleiben: weil die Geschichte keines Volks mit einigem Anschein von Glaubwürdigkeit auf Epochen der Vorzeit, in die alle uns bekannte Profangeschichte gestellt werden kann, so weit zurück datirt ist als diese (sogar bis zum Anfange der Welt), und so die große Leere, welche jene übrig lassen muß, doch wodurch ausgefüllt wird.

in allen Völkern Gelehrte gebe, die der hebräischen Sprache (soviel es in einer solchen möglich ist, von der man nur ein einziges Buch hat) kundig sind, und es soll doch nicht bloß eine Angelegenheit der historischen Wissenschaft überhaupt, sondern eine, woran die Seligkeit der Menschen hängt, 5 sein, daß es Männer giebt, welche derselben genugsam kundig sind, um der Welt die wahre Religion zu sichern.

Die christliche Religion hat zwar so fern ein ähnliches Schicksal, daß, obwohl die heiligen Begebenheiten derselben selbst unter den Augen eines gelehrten Volks öffentlich vorgefallen sind, dennoch ihre Geschichte 10 sich mehr als ein Menschenalter verspätet hat, ehe sie in das gelehrte Publicum desselben eingetreten ist, mithin die Authenticität derselben der Bestätigung durch Zeitgenossen entbehren muß. Sie hat aber den großen Vorzug vor dem Judenthum, daß sie aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervor- 15 gegangen, vorgestellt wird und, auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung tretend, durch sie von selbst auch ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der größten Sicherheit verbreitet werden konnte. Aber die ersten Stifter der Gemeinden fanden es doch nöthig, die Geschichte des Judenthums damit zu verflechten, welches 20 nach ihrer damaligen Lage, aber vielleicht auch nur für dieselbe klüglich gehandelt war und so in ihrem heiligen Nachlaß mit an uns gekommen ist. Die Stifter der Kirche aber nahmen diese episodischen Anpreisungsmittel unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf und vermehrten sie entweder mit Tradition, oder Auslegungen, die von Concilien gesetzliche 25 Kraft erhielten, oder durch Gelehrsamkeit beurkundet wurden, von welcher letztern, oder ihrem Antipoden, dem innern Licht, welches sich jeder Laie auch anmaßen kann, noch nicht abzusehen ist, wie viel Veränderungen dadurch dem Glauben noch bevorstehen; welches nicht zu vermeiden ist, so lange wir die Religion nicht in uns, sondern außer uns suchen.

30

Zweiter Theil.

Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion.

Die wahre, alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktische Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also als durch reine Vernunft (nicht empirisch)

offenbart anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen, geben, die für unsere reine moralische Beurtheilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn*), dessen Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.

§ 1.

Vom allgemeinen subjectiven Grunde des Religionswahnes.

Der Anthropomorphism, der in der theoretischen Vorstellung von Gott und seinem Wesen den Menschen kaum zu vermeiden, übrigens aber doch (wenn er nur nicht auf Pflichtbegriffe einfließt) auch unschuldig genug ist, der ist in Ansehung unsers praktischen Verhältnisses zu seinem Willen und für unsere Moralität selbst höchst gefährlich; denn da machen wir uns einen Gott†), wie wir ihn am leichtesten zu unserem Vortheil ge-

*) Wahn ist die Täuschung, die bloße Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten. So ist es bei einem kargen Reichen der geizende Wahn, daß er die Vorstellung, sich einmal, wenn er wollte, seiner Reichthümer bedienen zu können, für genugsamen Ersatz dafür hält, daß er sich ihrer niemals bedient. Der Ehrenwahn setzt in anderer Hochpreisung, welche im Grunde nur die äußere Vorstellung ihrer (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung ist, den Werth, den er bloß der letzteren beilegen sollte; zu diesem gehört also auch die Titel- und Ordenssucht, weil diese nur äußere Vorstellungen eines Vorzugs vor andern sind. Selbst der Wahnsinn hat daher diesen Namen, weil er eine bloße Vorstellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache selbst zu nehmen und eben so zu würdigen gewohnt ist. — Nun ist das Bewußtsein des Besitzes eines Mittels zu irgend einem Zweck (ehe man sich jenes bedient hat) der Besitz des letztern bloß in der Vorstellung; mithin sich mit dem ersteren zu begnügen, gleich als ob es statt des Besitzes des letzteren gelten könne, ein praktischer Wahn; als von dem hier allein die Rede ist.

†) Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich, zu sagen: daß ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen (begleitet mit den unendlich-großen Eigenschaften, die zu dem Vermögen gehören, an der Welt einen jenen angemessenen Gegenstand darzustellen) sich einen solchen selbst machen

winnen zu können und der beschwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerste unsrer moralischen Gesinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben. Der Grundsatz, den der Mensch sich für dieses Verhältniß gewöhnlich macht, ist: daß durch alles, was wir lediglich darum thun, um der Gottheit wohl zu gefallen, (wenn es nur nicht eben der Moralität geradezu widerstreitet, ob es gleich dazu nicht das mindeste beiträgt) wir Gott unsere Dienstwilligkeit als gehorsame und eben darum wohlgefällige Unterthanen beweisen, also auch Gott (in potentia) dienen. — Es dürfen nicht immer Aufopferungen sein, dadurch der Mensch diesen Dienst Gottes zu verrichten glaubt: auch Feierlichkeiten, selbst öffentliche Spiele, wie bei Griechen und Römern, haben oft dazu dienen müssen und dienen noch dazu, um die Gottheit einem Volke, oder auch den einzelnen Menschen ihrem Wahne nach günstig zu machen. Doch sind die ersteren (die Büßungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. d. g.) jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten worden, weil sie die unbegrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinem Willen stärker zu bezeichnen dienen. Je unnützer solche Selbstpeinigungen sind, je weniger sie auf die allgemeine moralische Besserung des Menschen abgezweckt sind, desto heiliger scheinen sie zu sein: weil sie eben darum, daß sie in der Welt zu gar nichts nutzen, aber doch Mühe kosten, lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu sein scheinen. — Obgleich, sagt man, Gott hierbei durch die That in keiner Absicht gedient worden ist, so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz, an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht. Hier ist nun der Hang zu einem Verfahren sichtbar, das für sich keinen moralischen Werth hat, als etwa nur als Mittel, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller Ideen des Zwecks zu erhöhen, oder um, wenn es den letztern etwa

---

müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch (wenn das möglich ist) selbst erscheinen möchte, so muß er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal zusammen halten, um zu urtheilen, ob er befugt sei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in seiner Reinigkeit, als Probirstein, zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben, und alle Gottesverehrung würde Idololatrie sein.

zuwider wirken könnte, es niederzudrücken*); diesem Verfahren legen wir doch in unserer Meinung den Werth des Zwecks selbst, oder, welches eben so viel ist, wir legen der Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gesinnungen (Andacht genannt) den Werth der letztern bei; welches Verfahren mithin ein bloßer Religionswahn ist, der allerlei Formen annehmen kann, in deren einer er der moralischen ähnlicher sieht, als in der andern, der aber in allen nicht eine bloß unvorsetzliche Täuschung, sondern sogar eine Maxime ist, dem Mittel einen Werth an sich statt des Zwecks beizulegen, da denn vermöge der letztern dieser Wahn unter allen diesen Formen gleich ungereimt und als verborgene Betrugsneigung verwerflich ist.

§ 2.

Das dem Religionswahne entgegengesetzte moralische Princip der Religion.

Ich nehme erstlich folgenden Satz als einen keines Beweises benöthigten Grundsatz an: alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes. — Ich sage: was der Mensch thun zu können

---

*) Für diejenigen, welche allenthalben, wo die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen ihnen nicht so geläufig sind, Widersprüche der Kritik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben, merke ich hier an, daß, wenn von sinnlichen Mitteln das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse, welches die erstere dem letzteren entgegen stellen, geredet wird, dieser Einfluß zweier so ungleichartigen Principien niemals als direct gedacht werden müsse. Nämlich als Sinnenwesen können wir nur an den Erscheinungen des intellectuellen Princips, d. i. der Bestimmung unserer physischen Kräfte durch freie Willkür, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetz entgegen, oder ihm zu Gunsten wirken: so daß Ursache und Wirkung als in der That gleichartig vorgestellt werde. Was aber das Übersinnliche (das subjective Princip der Moralität in uns, was in der unbegreiflichen Eigenschaft der Freiheit verschlossen liegt), z. B. die reine Religionsgesinnung, betrifft, von dieser sehen wir außer ihrem Gesetze (welches aber auch schon genug ist) nichts das Verhältniß der Ursache und Wirkung im Menschen Betreffendes ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit des Menschen, als ihnen imputabel, nicht erklären, eben darum weil es freie Handlungen sind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müssen.

glaubt; denn ob nicht über alles, was wir thun können, noch in den Geheimnissen der höchsten Weisheit etwas sein möge, was nur Gott thun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menschen zu machen, wird hierdurch nicht verneint. Aber wenn die Kirche ein solches Geheimniß etwa als
5 offenbart verkündigen sollte, so wird doch die Meinung, daß diese Offenbarung, wie sie uns die heilige Geschichte erzählt, zu glauben und sie (es sei innerlich oder äußerlich) zu bekennen an sich etwas sei, dadurch wir uns Gott wohlgefällig machen, ein gefährlicher Religionswahn sein. Denn dieses Glauben ist als inneres Bekenntniß seines festen Fürwahr-
10 haltens so wahrhaftig ein Thun, das durch Furcht abgezwungen wird, daß ein aufrichtiger Mensch eher jede andere Bedingung als diese eingehen möchte, weil er bei allen andern Frohndiensten allenfalls nur etwas Überflüssiges, hier aber etwas dem Gewissen in einer Declaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist, Widerstreitendes thun würde.
15 Das Bekenntniß also, wovon er sich überredet, daß es für sich selbst (als Annahme eines ihm angebotenen Guten) ihn Gott wohlgefällig machen könne, ist etwas, was er noch über den guten Lebenswandel in Befolgung der in der Welt auszuübenden moralischen Gesetze thun zu können vermeint, indem er sich mit seinem Dienst geradezu an Gott wendet.
20 Die Vernunft läßt uns erstlich in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit (die vor Gott gilt) nicht ganz ohne Trost. Sie sagt: daß, wer in einer wahrhaften der Pflicht ergebenen Gesinnung so viel, als in seinem Vermögen steht, thut, um (wenigstens in einer beständigen Annäherung zur vollständigen Angemessenheit mit dem Gesetze) seiner Ver-
25 bindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise (welche die Gesinnung dieser beständigen Annäherung unwandelbar machen kann) ergänzt werden, ohne daß sie sich doch anmaßt, die Art zu bestimmen und zu wissen, worin sie bestehe, welche vielleicht so ge-
30 heimnißvoll sein kann, daß Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Praktische allein für uns verständlich ist, offenbaren könnte, indessen daß wir theoretisch, was dieses Verhältniß Gottes zum Menschen an sich sei, gar nicht fassen und Begriffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein solches Geheimniß auch entdecken wollte. —
35 Gesetzt nun, eine gewisse Kirche behaupte, die Art, wie Gott jenen moralischen Mangel am menschlichen Geschlecht ergänzt, bestimmt zu wissen, und verurtheile zugleich alle Menschen, die jenes der Vernunft natürlicher

Weise unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wissen, darum also auch nicht zum Religionsgrundsatze aufnehmen und bekennen, zur ewigen Verwerfung: wer ist alsdann hier wohl der Ungläubige? der, welcher vertrauet, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe, oder der, welcher diese Art der Erlösung des Menschen vom Bösen durchaus wissen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieselbe aufgiebt? — Im Grunde ist dem Letzteren am Wissen dieses Geheimnisses so viel eben nicht gelegen (denn das lehrt ihn schon seine Vernunft, daß etwas zu wissen, wozu er doch nichts thun kann, ihm ganz unnütz sei); sondern er will es nur wissen, um sich (wenn es auch nur innerlich geschähe) aus dem Glauben, der Annahme, dem Bekenntnisse und der Hochpreisung alles dieses Offenbarten einen Gottesdienst machen zu können, der ihm die Gunst des Himmels vor allem Aufwande seiner eigenen Kräfte zu einem guten Lebenswandel, also ganz umsonst erwerben, den letzteren wohl gar übernatürlicher Weise hervorbringen, oder, wo ihm etwa zuwider gehandelt würde, wenigstens die Übertretung vergüten könne.

Zweitens: wenn der Mensch sich von der obigen Maxime nur im mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes (die Superstition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus ist alles (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht) willkürlich. Von dem Opfer der Lippen an, welches ihm am wenigsten kostet, bis zu dem der Naturgüter, die sonst zum Vortheil der Menschen wohl besser benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung seiner eigenen Person, indem er sich (im Eremiten-, Fakir- oder Mönchsstande) für die Welt verloren macht, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung Gott dar; und wenn er sagt, er brächte ihm auch sein Herz, so versteht er darunter nicht die Gesinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, sondern einen herzlichen Wunsch, daß jene Opfer für die letztere in Zahlung möchten aufgenommen werden (natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens, *Phaedrus*).

Endlich, wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlich Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihm gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gebe. Sie sind alle dem Werth (oder vielmehr Unwerth) nach einerlei, und es ist bloße Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellectuellen Princip der ächten

Gottesverehrung für auserlesener zu halten als die, welche sich eine vorgeblich **gröbere** Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen. Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur **Kirche**, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in **Loretto** oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den **Lippen**, oder wie der Tibetaner (welcher glaubt, daß diese Wünsche, auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch irgend etwas, z. B. auf Flaggen geschrieben durch den Wind, oder in einer Büchse eingeschlossen als eine Schwungmaschine mit der Hand, **bewegt** werden, ihren Zweck eben so gut erreichen) es durch ein **Gebet-Rad** an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Werth. — Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äußern Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Princips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, so fern sie sich in Handlungen als ihrer Erscheinung als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerei wohlgefällig zu werden*). Giebt es aber nicht etwa auch einen sich über die Grenzen des menschlichen Vermögens erhebenden schwindligen **Tugendwahn**, der wohl mit dem kriechenden Religionswahn in die allgemeine Klasse der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte? Nein, die Tugendgesinnung beschäftigt sich mit etwas **Wirklichem**, was für sich selbst Gott wohlgefällig ist und zum Weltbesten zusammenstimmt. Zwar kann sich dazu ein Wahn des Eigendünkels gesellen, der Idee seiner heiligen Pflicht sich für adäquat zu halten; das ist aber nur zufällig. In ihr aber den höchsten Werth zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der in kirchlichen Andachtübungen, sondern baarer zum Weltbesten hinwirkender Beitrag.

Es ist überdem ein (wenigstens kirchlicher) Gebrauch, das, was ver-

---

*) Es ist eine psychologische Erscheinung: daß die Anhänger einer Confession, bei der etwas weniger Statutarisches zu glauben ist, sich dadurch gleichsam veredelt und als aufgeklärter fühlen, ob sie gleich noch genug davon übrig behalten haben, um eben nicht (wie sie doch wirklich thun) von ihrer vermeinten Höhe der Reinigkeit auf ihre Mitbrüder im Kirchenwahne mit Verachtung herabsehen zu dürfen. Die Ursache hievon ist, daß sie sich dadurch, so wenig es auch sei, der reinen moralischen Religion doch etwas genähert finden, ob sie gleich dem Wahne immer noch anhänglich bleiben, sie durch fromme Observanzen, wobei nur weniger passive Vernunft ist, ergänzen zu wollen.

möge des Tugendprincips von Menschen gethan werden kann, **Natur**, was aber nur den Mangel alles seines moralischen Vermögens zu ergänzen dient und, weil dessen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht ist, nur gewünscht oder auch gehofft und erbeten werden kann, **Gnade** zu nennen, beide zusammen als wirkende Ursachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Gesinnung anzusehen, sie aber auch nicht bloß von einander zu unterscheiden, sondern einander wohl gar entgegen zu setzen.

Die Überredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterscheiden, oder sie wohl gar in sich hervorbringen zu können, ist **Schwärmerei**; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgend woran kennen, noch weniger auf ihn Einfluß haben, um ihn zu uns herabzuziehen, wenn gleich sich im Gemüth bisweilen aufs Moralische hinwirkende Bewegungen ereignen, die man sich nicht erklären kann, und von denen unsere Unwissenheit zu gestehen genöthigt ist: „Der Wind wehet, wohin er will, aber du weißt nicht, woher er kömmt u. s. w." Himmlische Einflüsse in sich **wahrnehmen** zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode sein kann (weil sich jene vermeinte innere Offenbarungen doch immer an moralische, mithin an Vernunftideen anschließen müssen), der aber immer doch eine der Religion nachtheilige Selbsttäuschung bleibt. Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zur Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, ist alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung derselben etwas zu thun.

Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse **Aberglaube**; so wie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse **Schwärmerei**. — Es ist abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne daß er eben ein guter Mensch sein darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen (z. B. durch Bekenntniß statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht u. d. g.). Er wird aber darum abergläubisch genannt, weil er sich bloße Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist, (d. i. dem sittlich Guten) für sich schlechterdings nichts wirken können. — Ein Wahn aber

heißt schwärmerisch, wo sogar das eingebildete Mittel, als übersinnlich, nicht in dem Vermögen des Menschen ist, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabsichtigten übersinnlichen Zwecks zu sehen; denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern, selbst dem moralischen Gefühl wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist. — Der abergläubische Wahn, weil er ein an sich für manches Subject taugliches und diesem zugleich mögliches Mittel, wenigstens den Hindernissen einer Gott wohlgefälligen Gesinnung entgegen zu wirken, enthält, ist doch mit der Vernunft so fern verwandt und nur zufälliger Weise dadurch, daß er das, was bloß Mittel sein kann, zum unmittelbar Gott wohlgefälligen Gegenstande macht, verwerflich; dagegen ist der schwärmerische Religionswahn der moralische Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche wie alle Moralität überhaupt auf Grundsätze gegründet werden muß, statt finden kann.

Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz eines Kirchenglaubens ist also: daß dieser neben den statutarischen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in sich enthalten müsse, die Religion des guten Lebenswandels als das eigentliche Ziel, um jener dereinst gar entbehren zu können, herbeizuführen.

§ 3.

Vom Pfaffenthum†) als einem Regiment im Afterdienst des guten Princips.

Die Verehrung mächtiger unsichtbarer Wesen, welche dem hülflosen Menschen durch die natürliche auf dem Bewußtsein seines Unvermögens

---

†) Diese bloß das Ansehen eines geistlichen Vaters (παππα) bezeichnende Benennung erhält nur durch den Nebenbegriff eines geistlichen Despotismus, der in allen kirchlichen Formen, so anspruchlos und populär sie sich ankündigen, angetroffen werden kann, die Bedeutung eines Tadels. Ich will daher keinesweges so verstanden sein, als ob ich in der Gegeneinanderstellung der Secten eine vergleichungsweise gegen die andere mit ihren Gebräuchen und Anordnungen geringschätzig machen wolle. Alle verdienen gleiche Achtung, so fern ihre Formen Versuche armer Sterblichen sind, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn sie die Form der Darstellung dieser Idee (in einer sichtbaren Kirche) für die Sache selbst halten.

gegründete Furcht abgenöthigt wurde, fing nicht sogleich mit einer Religion, sondern von einem knechtischen Gottes- (oder Götzen-) Dienste an, welcher, wenn er eine gewisse öffentlich-gesetzliche Form bekommen hatte, ein Tempeldienst und nur, nachdem mit diesen Gesetzen allmählich die moralische Bildung der Menschen verbunden worden, ein Kirchendienst 5 wurde: denen beiden ein Geschichtsglaube zum Grunde liegt, bis man endlich diesen bloß für provisorisch und in ihm die symbolische Darstellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens zu sehen angefangen hat.

Von einem tungusischen Schaman bis zu dem Kirche und Staat 10 zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder (wollen wir statt der Häupter und Anführer nur auf die Glaubensanhänger nach ihrer eignen Vorstellungsart sehen) zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen, der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht todt!" bis zum sublimirten Pu- 15 ritaner und Independenten in Connecticut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Princip zu glauben; denn was dieses betrifft, so gehören sie insgesammt zu einer und derselben Klasse, derer nämlich, die in dem, was an sich keinen bessern Menschen ausmacht, (im Glauben gewisser statutarischer Sätze, oder Begehen gewisser willkür- 20 licher Observanzen) ihren Gottesdienst setzen. Diejenigen allein, die ihn lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint sind, unterscheiden sich von jenen durch den Überschritt zu einem ganz andern und über das erste weit erhabenen Princip, demjenigen nämlich, wodurch sie sich zu einer (unsichtbaren) Kirche bekennen, die alle Wohl- 25 denkende in sich befaßt und ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach allein die wahre allgemeine sein kann.

Die unsichtbare Macht, welche über das Schicksal der Menschen gebietet, zu ihrem Vortheil zu lenken, ist eine Absicht, die sie alle haben; nur wie das anzufangen sei, darüber denken sie verschieden. Wenn sie jene 30 Macht für ein verständiges Wesen halten und ihr also einen Willen beilegen, von dem sie ihr Loos erwarten, so kann ihr Bestreben nur in der Auswahl der Art bestehen, wie sie als seinem Willen unterworfene Wesen durch ihr Thun und Lassen ihm gefällig werden können. Wenn sie es als moralisches Wesen denken, so überzeugen sie sich leicht durch ihre eigene 35 Vernunft, daß die Bedingung, sein Wohlgefallen zu erwerben, ihr moralisch guter Lebenswandel, vornehmlich die reine Gesinnung als das sub-

jective Princip desselben sein müsse. Aber das höchste Wesen kann doch auch vielleicht noch überdem auf eine Art gedient sein wollen, die uns durch bloße Vernunft nicht bekannt werden kann, nämlich durch Handlungen, denen für sich selbst wir zwar nichts Moralisches ansehen, die aber
5 doch entweder als von ihm geboten, oder auch nur, um unsere Unterwürfigkeit gegen ihn zu bezeugen, willkürlich von uns unternommen werden; in welchen beiden Verfahrungsarten, wenn sie ein Ganzes systematisch geordneter Beschäftigungen ausmachen, sie also überhaupt einen Dienst Gottes setzen. — Wenn nun beide verbunden sein sollen, so wird entweder
10 jede als unmittelbar, oder eine von beiden nur als Mittel zu der andern, als dem eigentlichen Dienste Gottes, für die Art angenommen werden müssen, Gott wohl zu gefallen. Daß der moralische Dienst Gottes (officium liberum) ihm unmittelbar gefalle, leuchtet von selbst ein. Er kann aber nicht für die oberste Bedingung alles Wohlgefallens am Menschen
15 anerkannt werden (welches auch schon im Begriff der Moralität liegt), wenn der Lohndienst (officium mercennarium) als für sich allein Gott wohlgefällig betrachtet werden könnte; denn alsdann würde Niemand wissen, welcher Dienst in einem vorkommenden Falle vorzüglicher wäre, um das Urtheil über seine Pflicht darnach einzurichten, oder wie sie sich ein-
20 ander ergänzten. Also werden Handlungen, die an sich keinen moralischen Werth haben, nur so fern sie als Mittel zur Beförderung dessen, was an Handlungen unmittelbar gut ist, (zur Moralität) dienen, d. i. um des moralischen Dienstes Gottes willen, als ihm wohlgefällig angenommen werden müssen.

25 Der Mensch nun, welcher Handlungen, die für sich selbst nichts Gott Wohlgefälliges (Moralisches) enthalten, doch als Mittel braucht, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen an ihm und hiemit die Erfüllung seiner Wünsche zu erwerben, steht in dem Wahn des Besitzes einer Kunst, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwege zu brin-
30 gen; dergleichen Versuche man das Zaubern zu nennen pflegt, welches Wort wir aber (da es den Nebenbegriff einer Gemeinschaft mit dem bösen Princip bei sich führt, dagegen jene Versuche doch auch als übrigens in guter moralischer Absicht aus Mißverstande unternommen gedacht werden können) gegen das sonst bekannte Wort des Fetischmachens austauschen
35 wollen. Eine übernatürliche Wirkung aber eines Menschen würde diejenige sein, die nur dadurch in seinen Gedanken möglich ist, daß er vermeintlich auf Gott wirkt und sich desselben als Mittels bedient, um eine

Wirkung in der Welt hervorzubringen, dazu seine Kräfte, ja nicht einmal seine Einsicht, ob sie auch Gott wohlgefällig sein möchte, für sich nicht zulangen; welches schon in seinem Begriffe eine Ungereimtheit enthält.

Wenn der Mensch aber, außerdem daß er durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht, (durch 5 die thätige Gesinnung eines guten Lebenswandels) sich noch überdem vermittelst gewisser Förmlichkeiten der Ergänzung seines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beistand würdig zu machen sucht und in dieser Absicht durch Observanzen, die zwar keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung jener moralischen Gesinnung als Mittel dienen, 10 sich für die Erreichung des Objects seiner guten, moralischen Wünsche blos empfänglich zu machen meint, so rechnet er zwar zur Ergänzung seines natürlichen Unvermögens auf etwas Übernatürliches, aber doch nicht als auf etwas vom Menschen (durch Einfluß auf den göttlichen Willen) Gewirktes, sondern Empfangenes, was er hoffen, aber nicht hervorbrin- 15 gen kann. — Wenn ihm aber Handlungen, die an sich, so viel wir einsehen, nichts Moralisches, Gott Wohlgefälliges enthalten, gleichwohl seiner Meinung nach zu einem Mittel, ja zur Bedingung dienen sollen, die Erhaltung seiner Wünsche unmittelbar von Gott zu erwarten: so muß er ni dem Wahne stehen, daß, ob er gleich für dieses Übernatürliche weder 20 ein physisches Vermögen, noch eine moralische Empfänglichkeit hat, er es doch durch natürliche, an sich aber mit der Moralität gar nicht verwandte Handlungen (welche auszuüben es keiner Gott wohlgefälligen Gesinnung bedarf, die der ärgste Mensch also eben sowohl, als der beste ausüben kann), durch Formeln der Anrufung, durch Bekenntnisse eines Lohn- 25 glaubens, durch kirchliche Observanzen u. dgl., bewirken und so den Beistand der Gottheit gleichsam herbeizaubern könne; denn es ist zwischen bloß physischen Mitteln und einer moralisch wirkenden Ursache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Gesetze, welches sich die Vernunft denken kann, nach welchem die letztere durch die erstere zu gewissen 30 Wirkungen als bestimmbar vorgestellt werden könnte.

Wer also die Beobachtung statutarischer einer Offenbarung bedürfenden Gesetze als zur Religion nothwendig und zwar nicht bloß als Mittel für die moralische Gesinnung, sondern als die objective Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, voranschickt und diesem 35 Geschichtsglauben die Bestrebung zum guten Lebenswandel nachsetzt (anstatt daß die erstere als etwas, was nur bedingterweise Gott wohlge-

fällig sein kann, sich nach dem letzteren, was ihm allein schlechthin wohlgefällt, richten muß), der verwandelt den Dienst Gottes in ein bloßes Fetischmachen und übt einen Afterdienst aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. So viel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man sie verbindet! — In dieser Unterscheidung aber besteht die wahre Aufklärung; der Dienst Gottes wird dadurch allererst ein freier, mithin moralischer Dienst. Wenn man aber davon abgeht, so wird statt der Freiheit der Kinder Gottes dem Menschen vielmehr das Joch eines Gesetzes (des statutarischen) auferlegt, welches dadurch, daß es als unbedingte Nöthigung etwas zu glauben, was nur historisch erkannt werden und darum nicht für jedermann überzeugend sein kann, ein für gewissenhafte Menschen noch weit schwereres Joch ist*), als der ganze Kram frommer auferlegter Observanzen immer sein mag, bei denen es genug ist, daß man sie begeht, um mit einem eingerichteten kirchlichen gemeinen Wesen zusammen zu passen, ohne daß jemand innerlich oder äußerlich das Bekenntniß seines Glaubens ablegen darf, daß er es für eine von Gott gestiftete Anordnung halte: denn durch dieses wird eigentlich das Gewissen belästigt.

Das Pfaffenthum ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Principien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche derselben ausmachen. Nun giebt es zwar manche Kirchenformen, in denen das Fetischmachen

---

*) „Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht", wo die Pflicht, die jedermann obliegt, als von ihm selbst und durch seine eigene Vernunft ihm auferlegt betrachtet werden kann; das er daher so fern freiwillig auf sich nimmt. Von dieser Art sind aber nur die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche sagen konnte: „Meine Gebote sind nicht schwer". Dieser Ausdruck will nur so viel sagen: sie sind nicht beschwerlich, weil ein jeder die Nothwendigkeit ihrer Befolgung von selbst einsieht, mithin ihm dadurch nichts aufgedrungen wird, dahingegen despotisch gebietende, obzwar zu unserm Besten (doch nicht durch unsere Vernunft) uns auferlegte Anordnungen, davon wir keinen Nutzen sehen können, gleichsam Vexationen (Plackereien) sind, denen man sich nur gezwungen unterwirft. An sich sind aber die Handlungen, in der Reinigkeit ihrer Quelle betrachtet, die durch jene moralische Gesetze geboten werden, gerade die, welche dem Menschen am schwersten fallen, und wofür er gerne die beschwerlichsten frommen Plackereien übernehmen möchte, wenn es möglich wäre, diese statt jener in Zahlung zu bringen.

so mannigfaltig und so mechanisch ist, daß es beinahe alle Moralität, mithin auch Religion zu verdrängen und ihre Stelle vertreten zu sollen scheint und so ans Heidenthum sehr nahe angränzt; allein auf das Mehr oder Weniger kommt es hier nicht eben an, wo der Werth oder Unwerth auf der Beschaffenheit des zu oberst verbindenden Princips beruht. Wenn 5 dieses die gehorsame Unterwerfung unter eine Satzung als Frohndienst, nicht aber die freie Huldigung auferlegt, die dem moralischen Gesetze zu oberst geleistet werden soll: so mögen der auferlegten Observanzen noch so wenig sein; genug, wenn sie für unbedingt nothwendig erklärt werden, so ist das immer ein Fetischglauben, durch den die Menge regiert und 10 durch den Gehorsam unter eine Kirche (nicht der Religion) ihrer moralischen Freiheit beraubt wird. Die Verfassung derselben (Hierarchie) mag monarchisch oder aristokratisch oder demokratisch sein: das betrifft nur die Organisation; die Constitution derselben ist und bleibt doch unter allen diesen Formen immer despotisch. Wo Statute des Glaubens zum Con- 15 stitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisirter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschließlich zu verwalten die Autorität hat und also, mit dieser Gewalt versehen, nicht 20 überzeugen, sondern nur befehlen darf. — Weil nun außer diesem Klerus alles übrige Laie ist (das Oberhaupt des politischen gemeinen Wesens nicht ausgenommen): so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluß auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem 25 unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disciplin selbst das Denken des Volks gewöhnt hat; wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und wie alle fehlerhaft genommene Principien gerade das Gegentheil von 30 dem hervorbringt, was beabsichtigt war.

* * *

Das alles ist aber die unvermeidliche Folge von der beim ersten Anblick unbedenklich scheinenden Versetzung der Principien des allein seligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankam, welchem von

beiden man die erste Stelle als oberste Bedingung (der das andre untergeordnet ist) einräumen sollte. Es ist billig, es ist vernünftig, anzunehmen, daß nicht bloß „Weise nach dem Fleisch“, Gelehrte oder Vernünftler, zu dieser Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen sein werden — denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig sein; — sondern „was thöricht ist vor der Welt“, selbst der Unwissende oder an Begriffen Eingeschränkteste muß auf eine solche Belehrung und innere Überzeugung Anspruch machen können. Nun scheint's zwar, daß ein Geschichtsglaube, vornehmlich wenn die Begriffe, deren er bedarf, um die Nachrichten zu fassen, ganz anthropologisch und der Sinnlichkeit sehr anpassend sind, gerade von dieser Art sei. Denn was ist leichter, als eine solche sinnlich gemachte und einfältige Erzählung aufzufassen und einander mitzutheilen, oder von Geheimnissen die Worte nachzusprechen, mit denen es gar nicht nöthig ist, einen Sinn zu verbinden; wie leicht findet dergleichen, vornehmlich bei einem großen verheißenen Interesse, allgemeinen Eingang, und wie tief wurzelt ein Glaube an die Wahrheit einer solchen Erzählung, die sich überdem auf eine von langer Zeit her für authentisch anerkannte Urkunde gründet, und so ist ein solcher Glaube freilich auch den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen. Allein obzwar die Kundmachung einer solchen Begebenheit sowohl, als auch der Glaube an darauf gegründete Verhaltungsregeln nicht gerade oder vorzüglich für Gelehrte oder Weltweise gegeben sein darf: so sind diese doch auch davon nicht ausgeschlossen, und da finden sich nun so viel Bedenklichkeiten, theils in Ansehung ihrer Wahrheit, theils in Ansehung des Sinnes, darin ihr Vortrag genommen werden soll, daß einen solchen Glauben, der so vielen (selbst aufrichtig gemeinten) Streitigkeiten unterworfen ist, für die oberste Bedingung eines allgemeinen und allein seligmachenden Glaubens anzunehmen das Widersinnischste ist, was man denken kann. — Nun giebt es aber ein praktisches Erkenntniß, das, ob es gleich lediglich auf Vernunft beruht und keiner Geschichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigsten Menschen so nahe liegt, als ob es ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre: ein Gesetz, was man nur nennen darf, um sich über sein Ansehen mit jedem sofort einzuverstehen, und welches in jedermanns Bewußtsein **unbedingte** Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr ist, dieses Erkenntniß führt entweder schon für sich allein auf den Glauben an Gott, oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers, mithin leitet es zu einem

reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist; ja es führt dahin so natürlich, daß, wenn man den Versuch machen will, man finden wird, daß er jedem Menschen, ohne ihm etwas davon gelehrt zu haben, ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klüglich gehandelt, von diesem anzufangen und den Geschichtsglauben, der damit harmonirt, auf ihn folgen zu lassen, sondern es ist auch Pflicht, ihn zur obersten Bedingung zu machen, unter der wir allein hoffen können, des Heils theilhaftig zu werden, was uns ein Geschichtsglaube immer verheißen mag, und zwar dergestalt, daß wir diesen nur nach der Auslegung, welche der reine Religionsglaube ihm giebt, für allgemein verbindlich können oder dürfen gelten lassen (weil dieser allgemein gültige Lehre enthält), indessen daß der Moralisch-Gläubige doch auch für den Geschichtsglauben offen ist, sofern er ihn zur Belebung seiner reinen Religionsgesinnung zuträglich findet, welcher Glaube auf diese Art allein einen reinen moralischen Werth hat, weil er frei und durch keine Bedrohung (wobei er nie aufrichtig sein kann) abgedrungen ist.

Sofern nun aber auch der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben nach den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesetzen vorzüglich gerichtet ist, so kann man doch noch fragen: ob in dieser immer nur *Gottseligkeits*- oder auch reine *Tugendlehre*, jede besonders, den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen solle. Die erste Benennung, nämlich *Gottseligkeitslehre*, drückt vielleicht die Bedeutung des Worts religio (wie es jetziger Zeit verstanden wird) im objectiven Sinn am besten aus.

Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott; *Furcht* Gottes ist diese Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus *schuldiger* (Unterthans-) Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz; *Liebe* Gottes aber aus eigener *freier Wahl* und aus Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht). Beide enthalten also noch über die Moralität den Begriff von einem mit Eigenschaften, die das durch diese beabsichtigte, aber über unser Vermögen hinausgehende höchste Gut zu vollenden erforderlich sind, versehenen übersinnlichen Wesen, von dessen *Natur* der Begriff, wenn wir über das moralische Verhältniß der Idee desselben zu uns hinausgehen, immer in Gefahr steht, von uns anthropomorphistisch und dadurch oft unseren sittlichen Grundsätzen gerade zum Nachtheil gedacht zu werden, von dem also die Idee

in der speculativen Vernunft für sich selbst nicht bestehen kann, sondern
sogar ihren Ursprung, noch mehr aber ihre Kraft gänzlich auf der Bezie-
hung zu unserer auf sich selbst beruhenden Pflichtbestimmung gründet.
Was ist nun natürlicher in der ersten Jugendunterweisung und selbst in
dem Kanzelvortrage: die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder
diese vor jener (wohl gar ohne derselben zu erwähnen) vorzutragen? Beide
stehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies ist aber
nicht anders möglich, als, da sie nicht einerlei sind, eine müßte als Zweck,
die andere bloß als Mittel gedacht und vorgetragen werden. Die Tugend-
lehre aber besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott), die
Gottseligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenstande, den wir
uns in Beziehung auf unsere Moralität, als ergänzende Ursache unseres
Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks vorstellen. Die
Gottseligkeitslehre kann also nicht für sich den Endzweck der sittlichen Be-
strebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, das, was an sich
einen besseren Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung, zu stärken, da-
durch daß sie ihr (als einer Bestrebung zum Guten, selbst zur Heiligkeit)
die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unvermögend ist, verheißt und
sichert. Der Tugendbegriff ist dagegen aus der Seele des Menschen ge-
nommen. Er hat ihn schon ganz, obzwar unentwickelt, in sich und darf
nicht, wie der Religionsbegriff durch Schlüsse herausvernünftelt werden.
In seiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewußtseins eines sonst von
uns nie gemuthmaßten Vermögens, über die größten Hindernisse in uns
Meister werden zu können, in der Würde der Menschheit, die der Mensch
an seiner eignen Person und ihrer Bestimmung verehren muß, nach der
er strebt, um sie zu erreichen, liegt etwas so Seelenerhebendes und zur
Gottheit selbst, die nur durch ihre Heiligkeit und als Gesetzgeber für die
Tugend anbetungswürdig ist, Hinleitendes, daß der Mensch, selbst wenn
er noch weit davon entfernt ist, diesem Begriffe die Kraft des Einflusses
auf seine Maximen zu geben, dennoch nicht ungern damit unterhalten
wird, weil er sich selbst durch diese Idee schon in gewissem Grade veredelt
fühlt, indessen daß der Begriff von einem diese Pflicht zum Gebote für
uns machenden Weltherrscher noch in großer Ferne von ihm liegt und,
wenn er davon anfinge, seinen Muth (der das Wesen der Tugend mit
ausmacht) niederschlagen, die Gottseligkeit aber in schmeichelnde, knechti-
sche Unterwerfung unter eine despotisch gebietende Macht zu verwandeln,
in Gefahr bringen würde. Dieser Muth, auf eigenen Füßen zu stehen,

wird nun selbst durch die darauf folgende Versöhnungslehre gestärkt, indem sie, was nicht zu ändern ist, als abgethan vorstellt und nun den Pfad zu einem neuen Lebenswandel für uns eröffnet, anstatt daß, wenn diese Lehre den Anfang macht, die leere Bestrebung, das Geschehene ungeschehen zu machen (die Expiation), die Furcht wegen der Zueignung derselben, die Vorstellung unseres gänzlichen Unvermögens zum Guten und die Ängstlichkeit wegen des Rückfalls ins Böse dem Menschen den Muth benehmen*) und ihn in einen ächzenden moralisch-passiven Zustand, der

---

*) Die verschiedenen Glaubensarten der Völker geben ihnen nach und nach auch wohl einen im bürgerlichen Verhältniß äußerlich auszeichnenden Charakter, der ihnen nachher, gleich als ob er Temperamentseigenschaft im Ganzen wäre, beigelegt wird. So zog sich der Judaism seiner ersten Einrichtung nach, da ein Volk sich durch alle erdenkliche, zum Theil peinliche Observanzen von allen andern Völkern absondern und aller Vermischung mit ihnen vorbeugen sollte, den Vorwurf des Menschenhasses zu. Der Mohammedanism unterscheidet sich durch Stolz, weil er statt der Wunder an den Siegen und der Unterjochung vieler Völker die Bestätigung seines Glaubens findet, und seine Andachtsgebräuche alle von der muthigen Art sind†). Der hinduische Glaube giebt seinen Anhängern den Charakter der Kleinmüthigkeit aus Ursachen, die denen des nächstvorhergehenden gerade entgegengesetzt sind. — Nun liegt es gewiß nicht an der innern Beschaffenheit des christlichen Glaubens, sondern an der Art, wie er an die Gemüther gebracht wird, wenn ihm an denen, die es am herzlichsten mit ihm meinen, aber, vom menschlichen Verderben anhebend und an aller Tugend verzweifelnd, ihr Religionsprincip allein in der Frömmigkeit (worunter der Grundsatz des leidenden Verhaltens in Ansehung der durch eine Kraft von oben zu erwartenden Gottseligkeit verstanden wird) setzen, ein jenem ähnlicher Vorwurf gemacht werden kann: weil sie nie ein Zutrauen in sich selbst setzen, in beständiger Ängstlichkeit sich nach einem übernatürlichen Beistande umsehen und selbst in dieser Selbstverachtung (die nicht Demuth ist) ein Gunst erwerbendes Mittel zu besitzen vermeinen, wovon der äußere Ausdruck (im Pietismus oder der Frömmelei) eine knechtische Gemüthsart ankündigt.

†) Diese merkwürdige Erscheinung (des Stolzes eines unwissenden, obgleich verständigen Volks auf seinen Glauben) kann auch von Einbildung des Stifters herrühren, als habe er den Begriff der Einheit Gottes und dessen übersinnlicher Natur allein in der Welt wiederum erneuert, der freilich eine Veredlung seines Volks durch Befreiung vom Bilderdienst und der Anarchie der Vielgötterei sein würde, wenn jener sich dieses Verdienst mit Recht zuschreiben könnte. — Was das Charakteristische der dritten Classe von Religionsgenossen betrifft, welche übel verstandene Demuth zum Grunde hat, so soll die Herabsetzung des Eigendünkels in der Schätzung seines moralischen Werths durch die Vorhaltung der Heiligkeit des Gesetzes nicht Verachtung seiner selbst, sondern vielmehr Entschlossenheit bewirken,

nichts Großes und Gutes unternimmt, sondern alles vom Wünschen erwartet, versetzen muß. — Es kommt in dem, was die moralische Gesinnung betrifft, alles auf den obersten Begriff an, dem man seine Pflichten unterordnet. Wenn die Verehrung Gottes das Erste ist, der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein Idol, d. i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürften; die Religion aber ist alsdann Idololatrie. Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unserer guten Zwecke bekrönt werden zu können.

§ 4.

Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen.

Es ist hier nicht die Frage: wie das Gewissen geleitet werden solle (denn das will keinen Leiter: es ist genug eines zu haben); sondern wie dieses selbst zum Leitfaden in den bedenklichsten moralischen Entschließungen dienen könne. —

Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist. Wie ist es aber möglich, sich ein solches zu denken, da das Bewußtsein aller unserer Vorstellungen nur in logischer Absicht, mithin bloß bedingter Weise, wenn wir unsere Vorstellung klar machen wollen, nothwendig zu sein scheint, mithin nicht unbedingt Pflicht sein kann?

Es ist ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei (quod dubitas, ne feceris! *Plin.*). Das Bewußtsein also, daß eine Handlung, die ich

---

dieser edlen Anlage in uns gemäß uns der Angemessenheit zu jener immer mehr zu nähern: statt dessen Tugend, die eigentlich im Muthe dazu besteht, als ein des Eigendünkels schon verdächtiger Name, ins Heidenthum verwiesen und kriechende Gunstbewerbung dagegen angepriesen wird. — Andächtelei (bigotterie, devotio spuria) ist die Gewohnheit, statt Gott wohlgefälliger Handlungen (in Erfüllung aller Menschenpflichten) in der unmittelbaren Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen die Übung der Frömmigkeit zu setzen; welche Übung alsdann zum Frohndienst (opus operatum) gezählt werden muß, nur daß sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlichen (himmlischer) Gefühle hinzu thut.

unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist auch nicht schlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Aber von der, die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urtheilen und meinen, sondern auch gewiß sein, daß sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der Probabilismus, d. i. der Grundsatz entgegengesetzt ist: daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen. — Man könnte das Gewissen auch so definiren: es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen. Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen; denn das thut die Vernunft, so fern sie subjectiv-praktisch ist (daher die casus conscientiae und die Casuistik, als eine Art von Dialektik des Gewissens): sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei.

Man nehme z. B. einen Ketzerrichter an, der an der Alleinigkeit seines statutarischen Glaubens bis allenfalls zum Märtyrerthume fest hängt, und der einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurtheilt, man sagen könne, er habe seinem (obzwar irrenden) Gewissen gemäß gerichtet, oder ob man ihm vielmehr schlechthin Gewissenlosigkeit Schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewußtsein unrecht gethan haben; weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, daß er in einem solchen Falle nie ganz gewiß sein konnte, er thue hierunter nicht vielleicht unrecht. Er war zwar vermuthlich des festen Glaubens, daß ein übernatürlich-geoffenbarter göttlicher Wille (vielleicht nach dem Spruch: compellite intrare) es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeinten Unglauben zusammt den Ungläubigen auszurotten. Aber war er denn wirklich von einer solchen geoffenbarten Lehre und auch diesem Sinne derselben so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen? Daß einem Menschen seines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen unrecht sei, ist gewiß: wenn

nicht etwa (um das Äußerste einzuräumen) ein göttlicher, außerordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. Daß aber Gott diesen fürchterlichen Willen jemals geäußert habe, beruht auf Geschichts-documenten und ist nie apodiktisch gewiß. Die Offenbarung ist ihm doch
5 nur durch Menschen zugekommen und von diesen ausgelegt, und schiene sie ihm auch von Gott selbst gekommen zu sein (wie der an Abraham ergangene Befehl, seinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu schlachten), so ist es wenigstens doch möglich, daß hier ein Irrthum vorwalte. Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu thun, was höchst un-
10 recht sein würde, und hierin eben handelt er gewissenlos. — So ist es nun mit allem Geschichts- und Erscheinungsglauben bewandt: daß nämlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, es sei darin ein Irrthum anzutreffen, folglich ist es gewissenlos, ihm bei der Möglichkeit, daß vielleicht dasjenige, was er fordert oder erlaubt, unrecht sei, d. i. auf die Gefahr
15 der Verletzung einer an sich gewissen Menschenpflicht, Folge zu leisten.

Noch mehr: eine Handlung, die ein solches positives (dafür gehaltenes) Offenbarungsgesetz gebietet, sei auch an sich erlaubt, so fragt sich, ob geistliche Obere oder Lehrer es nach ihrer vermeinten Überzeugung dem Volke als Glaubensartikel (bei Verlust ihres Standes) zu bekennen
20 auferlegen dürfen. Da die Überzeugung keine andere als historische Beweisgründe für sich hat, in dem Urtheile dieses Volks aber (wenn es sich selbst nur im mindesten prüft) immer die absolute Möglichkeit eines vielleicht damit, oder bei ihrer classischen Auslegung vorgegangenen Irrthums übrig bleibt, so würde der Geistliche das Volk nöthigen, etwas
25 wenigstens innerlich für so wahr, als es einen Gott glaubt, d. i. gleichsam im Angesichte Gottes, zu bekennen, was es als ein solches doch nicht gewiß weiß, z. B. die Einsetzung eines gewissen Tages zur periodischen öffentlichen Beförderung der Gottseligkeit, als ein von Gott unmittelbar verordnetes Religionsstück, anzuerkennen, oder ein Geheimniß als von ihm
30 festiglich geglaubt zu bekennen, was es nicht einmal versteht. Sein geistlicher Oberer würde hiebei selbst wider Gewissen verfahren, etwas, wovon er selbst nie völlig überzeugt sein kann, andern zum Glauben aufzudringen, und sollte daher billig wohl bedenken, was er thut, weil er allen Mißbrauch aus einem solchen Frohnglauben verantworten muß. — Es kann
35 also vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrhaftigkeit im Glauben (oder dessen selbst bloß innerem Bekenntnisse) sein, und diese ist an sich verdammlich.

Obzwar, wie oben angemerkt worden, Menschen, die nur den mindesten Anfang in der Freiheit zu denken gemacht haben*), da sie vorher unter einem Sklavenjoche des Glaubens waren (z. B. die Protestanten), sich sofort gleichsam für veredelt halten, je weniger sie (Positives und zur Priestervorschrift Gehöriges) zu glauben nöthig haben, so ist es doch bei denen, die noch keinen Versuch dieser Art haben machen können oder wollen, gerade umgekehrt; denn dieser ihr Grundsatz ist: es ist rathsam, lieber zu viel als zu wenig zu glauben. Denn was man mehr thut, als man schuldig ist, schade wenigstens nicht, könne aber doch vielleicht wohl gar helfen. — Auf diesen Wahn, der die Unredlichkeit in Religionsbekenntnissen zum Grundsatze macht (wozu man sich desto leichter entschließt, weil die Religion jeden Fehler, folglich auch den der Unredlichkeit wieder gut macht), gründet sich die sogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen (argumentum a tuto): Ist das wahr, was ich von Gott bekenne, so habe ichs getroffen; ist es nicht wahr, übrigens auch nichts an sich Unerlaubtes: so habe ich es blos überflüssig geglaubt, was zwar nicht nöthig war, mir aber nur etwa eine Beschwerde, die doch kein Verbrechen ist, aufgeladen. Die Gefahr aus der Unredlichkeit seines Vorgebens, die *Verletzung des Gewissens*, etwas selbst vor Gott für gewiß auszugeben, wovon er sich

---

*) Ich gestehe, daß ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: Ein gewisses Volk (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigenthümers sind zur Freiheit noch nicht reif; und so auch: die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht *reifen*, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch *eigene* Versuche (welche machen zu dürfen, man frei sein muß). Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatze machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich im Staat, Hause und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?

doch bewußt ist, daß es nicht von der Beschaffenheit sei, es mit unbedingtem Zutrauen zu betheuern, dieses alles hält der Heuchler für nichts. — Die ächte, mit der Religion allein vereinbarte Sicherheitsmaxime ist gerade die umgekehrte: Was als Mittel oder als Bedingung der Seligkeit mir nicht durch meine eigene Vernunft, sondern nur durch Offenbarung bekannt und vermittelst eines Geschichtsglaubens allein in meine Bekenntnisse aufgenommen werden kann, übrigens aber den reinen moralischen Grundsätzen nicht widerspricht, kann ich zwar nicht für gewiß glauben und betheuern, aber auch eben so wenig als gewiß falsch abweisen. Gleichwohl, ohne etwas hierüber zu bestimmen, rechne ich darauf, daß, was darin Heilbringendes enthalten sein mag, mir, sofern ich mich nicht etwa durch den Mangel der moralischen Gesinnung in einem guten Lebenswandel dessen unwürdig mache, zu gut kommen werde. In dieser Maxime ist wahrhafte moralische Sicherheit, nämlich vor dem Gewissen (und mehr kann von einem Menschen nicht verlangt werden), dagegen ist die höchste Gefahr und Unsicherheit bei dem vermeinten Klugheitsmittel, die nachtheiligen Folgen, die mir aus dem Nichtbekennen entspringen dürften, listiger Weise zu umgehen und dadurch, daß man es mit beiden Parteien hält, es mit beiden zu verderben. —

Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Überzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf alles, was dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuren? so müßte ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, daß auch der kühnste Glaubenslehrer hiebei zittern müßte†).

†) Der nämliche Mann, der so dreust ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müßte doch auch sagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein! — Wenn es jemand gäbe, der einen solchen schrecklichen Ausspruch thun könnte, so würde ich rathen, sich in Ansehung seiner nach dem persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: ist jemand einmal (als Pilgrim) in Mekka gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit dir wohnt; ist er zweimal da gewesen, so ziehe aus derselben Straße, wo er sich befindet; ist er aber dreimal da gewesen, so verlasse die Stadt, oder gar das Land, wo er sich aufhält!

Wenn das aber so ist, wie reimt es sich mit der Gewissenhaftigkeit zusammen, gleichwohl auf eine solche Glaubenserklärung, die keine Einschränkung zuläßt, zu dringen und die Vermessenheit solcher Betheurungen sogar selbst für Pflicht und gottesdienstlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menschen, die zu allem, was moralisch ist (dergleichen die Annahme einer Religion), durchaus erfordert wird, gänzlich zu Boden zu schlagen und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da sagt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!"†)

Allgemeine Anmerkung.

Was Gutes der Mensch nach Freiheitsgesetzen für sich selbst thun kann in Vergleichung mit dem Vermögen, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich ist, kann man Natur zum Unterschied von der Gnade nennen. Nicht als ob wir durch den ersteren Ausdruck eine physische, von der Freiheit unterschiedene Beschaffenheit verständen, sondern bloß, weil wir für dieses Vermögen wenigstens die Gesetze (der Tugend) erkennen, und die Vernunft also davon, als einem Analogon der Natur, einen für sie sichtbaren und faßlichen Leitfaden hat; dagegen,

---

†) O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab? Ich kann es einräumen, wiewohl es sehr zu bedauren ist, daß Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muß man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine Anlage in unserer Natur wäre, deren Cultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrasse in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen. Aber jene verlangte Gemüthseigenschaft ist eine solche, die vielen Versuchungen ausgesetzt ist und manche Aufopferung kostet, daher auch moralische Stärke, d. i. Tugend (die erworben werden muß), fordert, die aber früher als jede andere bewacht und cultivirt werden muß, weil der entgegengesetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln lassen, am schwersten auszurotten ist. — Nun vergleiche man damit unsere Erziehungsart, vornehmlich im Punkte der Religion, oder besser der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses in Beantwortung der sie betreffenden Fragen, ohne auf die Treue des Bekenntnisses zu sehen (worüber nie eine Prüfung angestellt wird), schon für hinreichend angenommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig betheuert, nicht einmal versteht, und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern.

ob, wenn und was oder wie viel die Gnade in uns wirken werde, uns gänzlich verborgen bleibt, und die Vernunft hierüber, so wie beim Übernatürlichen überhaupt (dazu die Moralität als Heiligkeit gehört) von aller Kenntniß der Gesetze, wornach es geschehen mag, verlassen ist.

Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften, Vermögen und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun, ist transscendent und eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann. — Aber selbst als Idee in bloß praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sie sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar: weil, was uns als sittliches gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluß, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müßte. Allein die Unmöglichkeit davon (daß beides neben einander statt finde) läßt sich doch eben auch nicht beweisen, weil die Freiheit selbst, obgleich sie nichts Übernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben so unbegreiflich bleibt, als das Übernatürliche, welches man zum Ersatz der selbstthätigen, aber mangelhaften Bestimmung derselben annehmen möchte.

Da wir aber von der Freiheit doch wenigstens die Gesetze, nach welchen sie bestimmt werden soll, (die moralischen) kennen, von einem übernatürlichen Beistande aber, ob eine gewisse in uns wahrgenommene moralische Stärke wirklich daher rühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen sie zu erwarten sei, nicht das Mindeste erkennen können, so werden wir außer der allgemeinen Voraussetzung, daß, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde, wenn wir jene (d. i. unsere eigenen Kräfte) nur nach Möglichkeit benutzt haben, von dieser Idee weiter gar keinen Gebrauch machen können: weder wie wir (noch außer der stetigen Bestrebung zum guten Lebenswandel) ihre Mitwirkung auf uns ziehen, noch wie wir bestimmen könnten, in welchen Fällen wir uns ihrer zu gewärtigen haben. — Diese Idee ist gänzlich überschwenglich, und es ist überdem heilsam, sich von ihr als einem Heiligthum in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne selbst Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen oder auch zur Trägheit einladen lassen, das, was wir in uns selbst suchen sollten, von oben herab in passiver Muße zu erwarten.

das Beten, das Fasten, das Almosengeben, die Wallfahrt nach Mekka; wovon das Almosengeben allein ausgenommen zu werden verdienen würde, wenn es aus wahrer tugendhafter und zugleich religiöser Gesinnung für Menschenpflicht geschähe und so auch wohl wirklich für ein Gnadenmittel gehalten zu werden verdienen würde: da es hingegen, weil es nach diesem Glauben gar wohl mit der Erpressung dessen, was man in der Person der Armen Gott zum Opfer darbietet, von Andern zusammen bestehen kann, nicht ausgenommen zu werden verdient).

Es kann nämlich dreierlei Art von Wahnglauben der uns möglichen Überschreitung der Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Übernatürlichen (das nicht nach Vernunftgesetzen ein Gegenstand weder des theoretischen noch praktischen Gebrauchs ist) geben. Erstlich der Glaube etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend unmöglich annehmen können (der Glaube an Wunder). Zweitens der Wahn das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsere Vernunftbegriffe als zu unserm moralischen Besten nöthig aufnehmen zu müssen (der Glaube an Geheimnisse). Drittens der Wahn durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniß ist, nämlich den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit hervorbringen zu können (der Glaube an Gnadenmittel). — Von den zwei ersten erkünstelten Glaubensarten haben wir in den allgemeinen Anmerkungen zu den beiden nächst vorhergehenden Stücken dieser Schrift gehandelt. Es ist uns also jetzt noch übrig von den Gnadenmitteln zu handeln (die von Gnadenwirkungen,†) d. i. übernatürlichen moralischen Einflüssen, noch unterschieden sind, bei denen wir uns bloß leidend verhalten, deren vermeinte Erfahrung aber ein schwärmerischer Wahn ist, der bloß zum Gefühl gehört).

1. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlge-

---

†) S. Allgemeine Anmerkung zum Ersten Stück.

fällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der *Geist des Gebets*, der „ohne Unterlaß" in uns statt finden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sei auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden,*) kann höchstens nur den Werth eines Mittels zu wiederholter Be-

---

*) In jenem Wunsch, als dem Geiste des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der *Idee von Gott*), in diesem aber, da er sich durch Worte, mithin äußerlich erklärt, *auf* Gott zu wirken. Im ersteren Sinn kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit statt finden, wenn gleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß betheuren zu können; in der zweiten Form als *Anrede* nimmt er diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sei, in der Meinung, daß, wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen könne; mithin kann in dem letzteren (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, wie im ersteren (dem bloßen Geiste desselben). — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein jeder bestätigt finden, wenn er sich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung solcher gereinigten Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen denkt, den ein Anderer, ich will nicht sagen, im lauten Beten, sondern auch nur in der dieses anzeigenden Geberdung überraschte. Man wird, ohne daß ich es sage, von selbst erwarten, daß jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde. Warum das aber? Daß ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe; und eben so beurtheilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Geberdung betrifft, die der nur haben kann, welcher jemand außer sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiele der Fall nicht ist. — Der Lehrer des Evangeliums hat aber den Geist des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche dieses und hiemit auch sich selbst (als Buchstaben) zugleich entbehrlich macht. In ihr findet man nichts, als den Vorsatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewußtsein unserer Gebrechlichkeit verbunden, einen beständigen Wunsch enthält, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein; also keine eigentliche Bitte um Etwas, was uns Gott nach seiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, sondern einen Wunsch, der, wenn er ernstlich (thätig) ist, seinen Gegenstand (ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden) selbst hervorbringt. Selbst der Wunsch des Erhaltungsmittels unserer Existenz (des Brods) für einen Tag, da er ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derselben gerichtet ist, sondern die Wirkung eines bloß thierischen gefühlten Bedürfnisses ist, ist mehr ein Bekenntniß dessen, was die *Natur* in uns *will*, als eine besondere überlegte Bitte dessen, was der Mensch *will*: dergleichen die um das Brod auf den andern Tag sein würde; welche hier deutlich genug ausgeschlossen wird. — Ein Gebet dieser Art, das in moralischer (nur durch die Idee von

lebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum auch nicht

---

Gott belebter) Gesinnung geschieht, weil es als der moralische Geist des Gebets seinen Gegenstand (Gott wohlgefällig zu sein) selbst hervorbringt, kann allein im *Glauben* geschehen; welches letztere so viel heißt, als sich der *Erhörlichkeit* desselben versichert zu halten; von dieser Art aber kann nichts, als die Moralität in uns sein. Denn wenn die Bitte auch nur auf das Brod für den heutigen Tag ginge, so kann niemand sich von der Erhörlichkeit desselben versichert halten, d. i. daß es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden sei, sie ihm zu gewähren; es kann vielleicht mit derselben besser zusammenstimmen, ihn an diesem Mangel heute sterben zu lassen. Auch ist es ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheil für uns) abgebracht werden könne. Also können wir kein Gebet, was einen nicht moralischen Gegenstand hat, mit Gewißheit für erhörlich halten, d. i. um so Etwas nicht *im Glauben* beten. Ja sogar: ob der Gegenstand gleich moralisch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluß möglich wäre (oder wir wenigstens ihn bloß daher erwarteten, weil wir uns nicht selbst darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menschen, die Wiedergeburt genannt), so ist es doch so gar sehr ungewiß, ob Gott es seiner Weisheit gemäß finden werde, unsern (selbstverschuldeten) Mangel übernatürlicher Weise zu ergänzen, daß man eher Ursache hat, das Gegentheil zu erwarten. Der Mensch kann also selbst hierum nicht im Glauben beten. — Hieraus läßt sich aufklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben (der immer zugleich mit einem inneren Gebet verbunden sein würde) für eine Bewandtniß haben könne. Da Gott dem Menschen keine Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken (weil das ein Widerspruch ist); da der Mensch seinerseits nach den Begriffen, die er sich von guten in der Welt möglichen Zwecken macht, was hierüber die göttliche Weisheit urtheilt, nicht bestimmen und also vermittelst des in und von ihm selbst erzeugten Wunsches die göttliche Macht zu seinen Absichten nicht brauchen kann: so läßt sich eine Wundergabe, eine solche nämlich, da es am Menschen selbst liegt, ob er sie hat oder nicht hat („wenn ihr Glauben hättet wie ein Senfkorn", u. s. w.), nach dem Buchstaben genommen, gar nicht denken. Ein solcher Glaube ist also, wenn er überall etwas bedeuten soll, eine bloße Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moralischen Beschaffenheit des Menschen, wenn er sie in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit (die er doch nie erreicht) besäße, über alle andre Bewegursachen, die Gott in seiner höchsten Weisheit haben mag, mithin ein Grund vertrauen zu können, daß, wenn wir das *ganz* wären oder einmal würden, was wir sein sollen und (in der beständigen Annäherung) sein könnten, die Natur unseren Wünschen, die aber selbst alsdann nie unweise sein würden, gehorchen müßte.

Was aber die *Erbauung* betrifft, die durchs Kirchengehen beabsichtigt wird, so ist das öffentliche Gebet darin zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethische Feierlichkeit, es sei durch vereinigte Anstimmung des Glaubens-Hymnus, oder auch durch die förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Ge-

für jedermann Pflicht sein: weil ein Mittel nur dem vorgeschrieben werden kann, der es zu gewissen Zwecken bedarf, aber bei weitem nicht jedermann dieses Mittel (in und eigentlich mit sich selbst, vorgeblich aber desto verständlicher mit Gott zu reden) nöthig hat, vielmehr durch fort-
5 gesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden muß, daß dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben (wenigstens zu unserm eigenen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn dieser schwächt vielmehr wie alles, was indirect auf einen gewissen Zweck gerichtet ist, die Wirkung der mo-
10 ralischen Idee (die, subjectiv betrachtet, Andacht heißt). So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Großen, so wie sie zwar schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten aber zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, eine solche Kraft, das Gemüth
15 nicht allein in diejenige dahin sinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende Stimmung, die man Anbetung nennt, zu versetzen, sondern es ist auch in Rücksicht auf seine eigene moralische Bestimmung darin eine so seelenerhebende Kraft, daß dagegen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David (der von allen jenen Wundern
20 wenig wußte) wären, wie leerer Schall verschwinden müssen, weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist. — Da überdem Menschen alles, was eigentlich nur auf ihre eigene mo-

---

meinde an Gott gerichtete, alle moralische Angelegenheit der Menschen in sich fassende Anrede, welche, da sie diese als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der
25 Wunsch eines jeden mit den Wünschen aller zu einerlei Zwecke (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, nicht allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen kann (anstatt daß die Privatgebete, da sie ohne diese erhabene Idee abgelegt werden, durch Gewohnheit den Einfluß aufs Gemüth nach und nach ganz verlieren), sondern auch mehr Vernunftgrund für sich hat
30 als die erstere, den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in förmliche Anrede zu kleiden, ohne doch hiebei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens, oder eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur als eines Gnadenmittels zu denken. Denn es ist hier eine besondere Absicht, nämlich durch eine äußere die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des
35 Reichs Gottes vorstellende Feierlichkeit jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen; welches nicht schicklicher geschehen kann, als dadurch daß man das Oberhaupt desselben, gleich als ob es an diesem Orte besonders gegenwärtig wäre, anredet.

ralische Besserung Beziehung hat, bei der Stimmung ihres Gemüths zur Religion gern in Hofdienst verwandeln, wo die Demüthigungen und Lobpreisungen gemeiniglich desto weniger moralisch empfunden werden, jemehr sie wortreich sind: so ist vielmehr nöthig, selbst bei der frühesten mit Kindern, die des Buchstabens noch bedürfen, angestellten Gebetsübung sorgfältig einzuschärfen, daß die Rede (selbst innerlich ausgesprochen, ja sogar die Versuche, das Gemüth zur Fassung der Idee von Gott, die sich einer Anschauung nähern soll, zu stimmen) hier nicht an sich etwas gelte, sondern es nur um die Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu thun sei, wozu jene Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft ist; weil sonst alle jene devote Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr bringen, nichts als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben, der nicht in bloßen Gefühlen besteht, zu bewirken.

2. Das Kirchengehen, als feierlicher äußerer Gottesdienst überhaupt in einer Kirche gedacht, ist in Betracht, daß es eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen ist, nicht allein ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung*) anzupreisendes Mittel, sondern auch ihnen als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; vorausgesetzt, daß diese

*) Wenn man eine diesem Ausdrucke angemessene Bedeutung sucht, so ist sie wohl nicht anders anzugeben, als daß darunter die moralische Folge aus der Andacht auf das Subject verstanden werde. Diese besteht nun nicht in der Rührung (als welche schon im Begriffe der Andacht liegt), obzwar die meisten vermeintlich Andächtigen (die darum auch Andächtler heißen) sie gänzlich darin setzen; mithin muß das Wort Erbauung die Folge aus der Andacht auf die wirkliche Besserung des Menschen bedeuten. Diese aber gelingt nicht anders, als daß man systematisch zu Werke geht, feste Grundsätze nach wohlverstandenen Begriffen tief ins Herz legt, darauf Gesinnungen, der verschiedenen Wichtigkeit der sie angehenden Pflichten angemessen, errichtet, sie gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und sichert und so gleichsam einen neuen Menschen als einen Tempel Gottes erbaut. Man sieht leicht, daß dieser Bau nur langsam fortrücken könne; aber es muß wenigstens doch zu sehen sein, daß etwas verrichtet worden. So aber glauben sich Menschen (durch Anhören oder Lesen und Singen) recht sehr erbaut, indessen daß schlechterdings nichts gebauet, ja nicht einmal Hand ans Werk gelegt worden; vermuthlich weil sie hoffen, daß jenes moralische Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Musik der Seufzer und sehnsüchtigen Wünsche von selbst emporsteigen werde.

Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idololatrie führen und so das Gewissen belästigen können, z. B. gewisse Anbetungen Gottes in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menschen, da die sinnliche Darstellung desselben dem Vernunftverbote: „Du sollst
5 dir kein Bildniß machen", u. s. w. zuwider ist. Aber es an sich als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient, und mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit (einer bloßen sinnlichen Vorstellung der Allgemeinheit der Religion) Gott besondere Gnaden verbunden habe, ist ein Wahn, der zwar mit der Denkungsart
10 eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen und der äußern Anständigkeit gar wohl zusammen stimmt, zur Qualität desselben aber, als Bürger im Reiche Gottes, nicht allein nichts beiträgt, sondern diese vielmehr verfälscht und den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung den Augen anderer und selbst seinen eigenen durch einen be-
15 trüglichen Anstrich zu verdecken dient.

3. Die einmal geschehende feierliche Einweihung zur Kirchengemeinschaft, d. i. die erste Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der christlichen durch die Taufe), ist eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen
20 im Stande ist, oder den Zeugen, die seine Erziehung in demselben zu besorgen sich anheischig machen, große Verbindlichkeit auferlegt und auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in diesem Subject wirkende
25 Handlung anderer, mithin kein Gnadenmittel; in so übergroßem Ansehen es auch in der ersten griechischen Kirche war, alle Sünden auf einmal abwaschen zu können, wodurch dieser Wahn auch seine Verwandtschaft mit einem fast mehr als heidnischen Aberglauben öffentlich an den Tag legte.

30 4. Die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung dieser Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit (die Communion), welche allenfalls auch nach dem Beispiele des Stifters einer solchen Kirche (zugleich auch zu seinem Gedächtnisse) durch die Förmlichkeit eines gemeinschaftlichen Genusses an
35 derselben Tafel geschehen kann, enthält etwas Großes, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkungsart der Menschen, vornehmlich in Religionssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemein-

schaft Erweiterndes in sich und ist ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben. Daß aber Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit besondere Gnaden verbunden habe, zu rühmen und den Satz, daß sie, die doch bloß eine kirchliche Handlung ist, doch noch dazu ein *Gnadenmittel* sei, unter die Glaubensartikel aufzunehmen, ist ein Wahn der Religion, der nicht anders als dem Geiste derselben gerade entgegen wirken kann. — *Pfaffenthum* also würde überhaupt die usurpirte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther sein, dadurch daß sie, im ausschließlichen Besitz der Gnadenmittel zu sein, sich das Ansehn gäbe.

* * *

Alle dergleichen erkünstelte Selbsttäuschungen in Religionssachen haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich gewöhnlicher Weise unter allen göttlichen moralischen Eigenschaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweite, um so die abschreckende Bedingung, den Forderungen der ersteren gemäß zu sein, zu umgehen. Es ist mühsam, ein guter *Diener* zu sein (man hört da immer nur von Pflichten sprechen); er möchte daher lieber ein *Favorit* sein, wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstoßen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen daß er immer der lose Knecht bleibt, der er war. Um sich aber auch wegen der Thunlichkeit dieser seiner Absicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er seinen Begriff von einem Menschen (zusammt seinen Fehlern) wie gewöhnlich auf die Gottheit über; und so wie auch an den besten *Oberen* von *unserer Gattung* die gesetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade und die pünktliche Gerechtigkeit nicht (wie es sein sollte) jede abgesondert und für sich zum moralischen Effect der Handlungen des Unterthans hinwirken, sondern sich in der Denkungsart des menschlichen Oberherrn bei Fassung seiner Rathschlüsse *vermischen*, man also nur der einen dieser Eigenschaften, der gebrechlichen Weisheit des menschlichen Willens, beizukommen suchen darf, um die beiden andern zur Nachgiebigkeit zu bestimmen: so hofft er dieses auch dadurch bei Gott auszurichten, indem er sich bloß an seine *Gnade* wendet. (Daher war es auch eine für die Religion

wichtige Absonderung der gedachten Eigenschaften, oder vielmehr Verhältnisse Gottes zum Menschen, durch die Idee einer dreifachen Persönlichkeit, welcher analogisch jene gedacht werden soll, jede besonders kenntlich zu machen.) Zu diesem Ende befleißigt er sich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, um nicht nöthig zu haben, sie zu beobachten; und damit seine thatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Übertretung derselben dienen mögen, ruft er: „Herr! Herr!" um nur nicht nöthig zu haben, „den Willen des himmlischen Vaters zu thun", und so macht er sich von den Feierlichkeiten im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen den Begriff, als von Gnadenmitteln an sich selbst; giebt sogar den Glauben, daß sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion (der gemeine Mann gar für das Ganze derselben) aus und überläßt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen bessern Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit (einer passiven Verehrung des göttlichen Gesetzes) statt der Tugend (der Anwendung eigener Kräfte zur Beobachtung der von ihm verehrten Pflicht) befleißigt, welche letztere doch, mit der ersteren verbunden, allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte Gottseligkeit (wahre Religionsgesinnung) versteht. — Wenn der Wahn dieses vermeinten Himmelsgünstlings bis zur schwärmerischen Einbildung gefühlter besonderer Gnadenwirkungen in ihm steigt (bis sogar zur Anmaßung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott), so ekelt ihm gar endlich die Tugend an und wird ihm ein Gegenstand der Verachtung; daher es denn kein Wunder ist, wenn öffentlich geklagt wird: daß Religion noch immer so wenig zur Besserung der Menschen beiträgt, und das innere Licht („unter dem Scheffel") dieser Begnadigten nicht auch äußerlich durch gute Werke leuchten will, und zwar (wie man nach diesem ihrem Vorgeben wohl fordern könnte) vorzüglich vor anderen natürlich-ehrlichen Menschen, welche die Religion nicht zur Ersetzung, sondern zur Beförderung der Tugendgesinnung, die in einem guten Lebenswandel thätig erscheint, kurz und gut in sich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl diese äußere Beweisthümer äußerer Erfahrung selbst zum Probirstein an die Hand gegeben, woran als an ihren Früchten man sie und ein jeder sich selbst erkennen kann. Noch aber hat man nicht gesehen, daß jene ihrer Meinung nach außerordentlich Begünstigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geschäften und

in Nöthen vertrauen kann, im mindesten zuvorthäten, daß sie vielmehr, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit diesem kaum aushalten dürften; zum Beweise, daß es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten. 5

Die
Metaphysik der Sitten.

Abgefaßt

von

Immanuel Kant.

Erster Theil.

Metaphysische Anfangsgründe
der
Rechtslehre.



Vorrede.

Auf die Kritik der praktischen Vernunft sollte das System, die
Metaphysik der **Sitten**, folgen, welches in metaphysische Anfangsgründe
der Rechtslehre und in eben solche für die Tugendlehre zerfällt (als
5 ein Gegenstück der schon gelieferten metaphysischen Anfangsgründe der
Naturwissenschaft), wozu die hier folgende Einleitung die Form des
Systems in beiden vorstellig und zum Theil anschaulich macht.

Die **Rechtslehre** als der erste Theil der Sittenlehre ist nun das,
wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird,
10 welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte. Da aber der
Begriff des Rechts als ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf
in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein
metaphysisches System desselben in seiner Eintheilung auch auf die
empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müßte, um die
15 Eintheilung vollständig zu machen (welches zur Errichtung eines Systems
der Vernunft eine unerlaßliche Forderung ist), Vollständigkeit der Ein-
theilung des Empirischen aber unmöglich ist, und, wo sie versucht wird
(wenigstens um ihr nahe zu kommen), solche Begriffe nicht als integrirende
Theile in das System, sondern nur als Beispiele in die Anmerkungen
20 kommen können: so wird der für den ersten Theil der Metaphysik der Sitten
allein schickliche Ausdruck sein metaphysische Anfangsgründe der
Rechtslehre: weil in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung nur An-
näherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann. Es wird
daher hiemit, so wie mit den (früheren) metaphysischen Anfangsgründen
25 der Naturwissenschaft, auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was
zum a priori entworfenen System gehört, in den Text, die Rechte aber,
welche auf besondere Erfahrungsfälle bezogen werden, in zum Theil weit-

läuftige Anmerkungen zu bringen: weil sonst das, was hier Metaphysik ist, von dem, was empirische Rechtspraxis ist, nicht wohl unterschieden werden könnte.

Ich kann dem so oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl gar einer geflissenen, den Schein tiefer Einsicht affectirenden Undeutlichkeit im 5 philosophischen Vortrage nicht besser zuvorkommen oder abhelfen, als daß ich, was Herr Garve, ein Philosoph in der ächten Bedeutung des Worts, jedem, vornehmlich dem philosophirenden Schriftsteller zur Pflicht macht, bereitwillig annehme und meinerseits diesen Anspruch bloß auf die Bedingung einschränke, ihm nur so weit Folge zu leisten, als es die Natur 10 der Wissenschaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern ist.

Der weise Mann fordert (in seinem Werk, Vermischte Aufsätze betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philosophische Lehre müsse, wenn der Lehrer nicht selbst in den Verdacht der Dunkelheit seiner Begriffe kommen soll — zur Popularität (einer zur allgemeinen Mittheilung 15 hinreichenden Versinnlichung) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Systems einer Kritik des Vernunftvermögens selbst und alles dessen, was nur durch dieser ihre Bestimmung beurkundet werden kann: weil es zur Unterscheidung des Sinnlichen in unserem Erkenntniß vom Übersinnlichen, dennoch aber der Vernunft Zustehen- 20 den gehört. Dieses kann nie populär werden, so wie überhaupt keine formelle Metaphysik; obgleich ihre Resultate für die gesunde Vernunft (eines Metaphysikers, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier ist an keine Popularität (Volkssprache) zu denken, sondern es muß auf scholastische Pünktlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit ge- 25 scholten würde, gedrungen werden (denn es ist Schulsprache): weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen sich erst selbst zu verstehen.

Wenn aber Pedanten sich anmaßen, zum Publicum (auf Kanzeln und in Volksschriften) mit Kunstwörtern zu reden, die ganz für die Schule 30 geeignet sind, so kann das so wenig dem kritischen Philosophen zur Last fallen, als dem Grammatiker der Unverstand des Wortklaubers (logodaedalus). Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wissenschaft treffen.

Es klingt arrogant, selbstsüchtig und für die, welche ihrem alten 35 System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: daß vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe.

— Um nun über diese scheinbare Anmaßung absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr als eine Philosophie geben könne. Verschiedene Arten zu philosophiren und zu den ersten Vernunftprincipien zurückzugehen, um darauf mit mehr oder weniger Glück ein
5 System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es mußte viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige sein Verdienst hat, geben; aber da es doch, objectiv betrachtet, nur Eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophieen geben, d. i. es ist nur Ein wahres System derselben aus Principien möglich, so mannig-
10 faltig und oft widerstreitend man auch über einen und denselben Satz philosophirt haben mag. So sagt der Moralist mit Recht: es giebt nur Eine Tugend und Lehre derselben, d. i. ein einziges System, das alle Tugendpflichten durch Ein Princip verbindet; der Chymist: es giebt nur Eine Chemie (die nach Lavoisier); der Arzneilehrer: es giebt nur Ein
15 Princip zum System der Krankheitseintheilung (nach Brown), ohne doch darum, weil das neue System alle andere ausschließt, das Verdienst der älteren (Moralisten, Chemiker und Arzneilehrer) zu schmälern: weil ohne dieser ihre Entdeckungen, oder auch mißlungene Versuche wir zu jener Einheit des wahren Princips der ganzen Philosophie in einem System
20 nicht gelangt wären. — Wenn also jemand ein System der Philosophie als sein eigenes Fabrikat ankündigt, so ist es eben so viel, als ob er sagte: vor dieser Philosophie sei gar keine andere noch gewesen. Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) gewesen, so würde es über dieselbe Gegenstände zweierlei wahre Philosophieen gegeben haben,
25 welches sich widerspricht. — Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so thut sie nichts anders, als was alle gethan haben, thun werden, ja thun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.

30 Von minderer Bedeutung, jedoch nicht ganz ohne alle Wichtigkeit wäre der Vorwurf: daß ein diese Philosophie wesentlich unterscheidendes Stück doch nicht ihr eigenes Gewächs, sondern etwa einer anderen Philosophie (oder Mathematik) abgeborgt sei: dergleichen ist der Fund, den ein tübingscher Recensent gemacht haben will, und der die Definition der Phi-
35 losophie überhaupt angeht, welche der Verfasser der Kritik d. r. V. für sein eigenes, nicht unerhebliches Product ausgiebt, und die doch schon vor vielen Jahren von einem Anderen fast mit denselben Ausdrücken gegeben

worden sei.*) Ich überlasse es einem jeden, zu beurtheilen, ob die Worte: intellectualis quaedam constructio, den Gedanken der Darstellung eines gegebenen Begriffs in einer Anschauung a priori hätten hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philosophie von der Mathematik ganz bestimmt geschieden wird. Ich bin gewiß: Hausen selbst würde sich geweigert haben, diese Erklärung seines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anschauung a priori, und daß der Raum eine solche und nicht ein bloß der empirischen Anschauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinandersein des Mannigfaltigen außer einander sei (wie Wolff ihn erklärt), würde ihn schon aus dem Grunde abgeschreckt haben, weil er sich hiemit in weit hinaussehende philosophische Untersuchungen verwickelt gefühlt hätte. Die gleichsam durch den Verstand gemachte Darstellung bedeutete dem scharfsinnigen Mathematiker nichts weiter, als die einem Begriffe correspondirende (empirische) Verzeichnung einer Linie, bei der bloß auf die Regel Acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abstrahirt wird; wie man es in der Geometrie auch an der Construction der Gleichungen wahrnehmen kann.

Von der allermindesten Bedeutung aber in Ansehung des Geistes dieser Philosophie ist wohl der Unfug, den einige Nachäffer derselben mit den Wörtern stiften, die in der Kritik d. r. V. selbst nicht wohl durch andere gangbare zu ersetzen sind, sie auch außerhalb derselben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient, wie Hr. Nicolai thut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derselben in ihrem eigenthümlichen Felde, gleich als einer überall bloß versteckten Armseligkeit an Gedanken, kein Urtheil zu haben sich selbst bescheiden wird. — Indessen läßt sich über den unpopulären Pedanten freilich viel lustiger lachen, als über den unkritischen Ignoranten (denn in der That kann der Metaphysiker, welcher seinem Systeme steif anhängt, ohne sich an alle Kritik zu kehren, zur letzteren Classe gezählt werden, ob er zwar nur willkürlich ignorirt, was er nicht aufkommen lassen will, weil es zu seiner älteren Schule nicht gehört). Wenn aber nach

*) Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen, Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734.

Shaftesbury's Behauptung es ein nicht zu verachtender Probirstein für die Wahrheit einer (vornehmlich praktischen) Lehre ist, wenn sie das Belachen aushält, so müßte wohl an den kritischen Philosophen mit der Zeit die Reihe kommen zuletzt und so auch am besten zu lachen: wenn er die
5 papierne Systeme derer, die eine lange Zeit das große Wort führten, nach einander einstürzen und alle Anhänger derselben sich verlaufen sieht: ein Schicksal, was jenen unvermeidlich bevorsteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden
10 erwartet werden konnte: theils weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, theils auch weil die letzte (das öffentliche Recht betreffende) eben jetzt so vielen Discussionen unterworfen und dennoch so wichtig sind, daß sie den Aufschub des entscheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können.

15 Die metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre hoffe ich in Kurzem liefern zu können.

Tafel
der Eintheilung der Rechtslehre.

Erster Theil.

Das Privatrecht in Ansehung äußerer Gegenstände (Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äußeren Bekanntmachung bedürfen). 5

Erstes Hauptstück.

Von der Art etwas Äußeres als das Seine zu haben.

Zweites Hauptstück.

Von der Art etwas Äußeres zu erwerben.

Eintheilung der äußeren Erwerbung. 10

Erster Abschnitt.
Vom Sachenrecht.

Zweiter Abschnitt.
Vom persönlichen Recht.

Dritter Abschnitt. 15
Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Episodischer Abschnitt.
Von der idealen Erwerbung.

Drittes Hauptstück.

Von der subjectiv-bedingten Erwerbung vor einer Gerichtsbarkeit. 20

Zweiter Theil.

Das öffentliche Recht (Inbegriff der Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen).

Erster Abschnitt.
Das Staatsrecht. 25

Zweiter Abschnitt.
Das Völkerrecht.

Dritter Abschnitt.
Das Weltbürgerrecht.

Einleitung
in die Metaphysik der Sitten.

I.

Von dem Verhältniß der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesetzen.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben.

Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist erstlich jederzeit Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der bloßen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht (gleichgültig, ob das Object derselben existire oder nicht), schon verknüpft ist. Auch geht zweitens nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Ursache, sondern kann auch als Wirkung desselben angesehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das bloß Subjective im Verhältnisse unserer Vorstellung und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntnisse desselben*) (nicht einmal dem Erkenntnisse unseres

*) Man kann Sinnlichkeit durch das Subjective unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt sich etwas vermittelst derselben. Nun kann das Subjective unserer Vorstellung entweder von der Art sein, daß es auch auf ein Object zum Erkenntniß desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heißt) bezogen werden kann; in diesem Fall ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der Sinn. Oder

Zustandes) enthält; da sonst selbst Empfindungen außer der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjects wegen anhängt (z. B. des Rothen, des Süßen u. s. w.), doch auch als Erkenntnißstücke auf ein Object bezogen werden, die Lust oder Unlust aber (am Rothen und Süßen) schlechterdings nichts am Objecte, sondern lediglich Beziehung aufs Subject ausdrückt. Näher können Lust und Unlust für sich und zwar eben um des angeführten Grundes willen nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um sie im Gebrauch kennbar zu machen.

Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficirt) nothwendig verbunden ist, *praktische Lust* nennen: sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren sein. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht nothwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objects der Vorstellung ist, sondern blos an der Vorstellung allein haftet, blos contemplative Lust oder *unthätiges Wohlgefallen* nennen können. Das Gefühl der letztern Art von Lust nennen wir *Geschmack*. Von diesem wird also in einer praktischen Philosophie nicht als von einem *einheimischen* Begriffe, sondern allenfalls nur *episodisch* die Rede sein. Was aber die praktische Lust betrifft, so wird die Bestimmung des Begehrungsvermögens, *vor welcher* diese Lust als Ursache nothwendig vorhergehen muß, im engen Verstande *Begierde*, die habituelle Begierde aber *Neigung* heißen, und weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu sein geurtheilt wird, *Interesse* heißt, so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung, dagegen wenn die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellectuelle Lust und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen; denn wäre das Interesse sinnlich und nicht blos auf reine Vernunftprincipien

---

das Subjective der Vorstellung kann gar kein *Erkenntnißstück* werden: weil es *blos* die Beziehung derselben aufs *Subject* und nichts zur Erkenntniß des Objects Brauchbares enthält; und alsdann heißt diese Empfänglichkeit der Vorstellung *Gefühl*, welches die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellectuell sein) aufs Subject enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag.

gegründet, so müßte Empfindung mit Lust verbunden sein und so das Begehrungsvermögen bestimmen können. Obgleich, wo ein blos reines Vernunftinteresse angenommen werden muß, ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden kann, so können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu sein, einer Neigung selbst zu dem, was nur Object einer intellectuellen Lust sein kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftinteresse einräumen, welche alsdann aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des letztern Interesse sein würde, und die wir die sinnenfreie Neigung (propensio intellectualis) nennen könnten.

Noch ist die Concupiscenz (das Gelüsten) von dem Begehren selbst als Anreiz zur Bestimmung desselben zu unterscheiden. Sie ist jederzeit eine sinnliche, aber noch zu keinem Act des Begehrungsvermögens gediehene Gemüthsbestimmung.

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es Willkür; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Actus desselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.

Unter dem Willen kann die Willkür, aber auch der bloße Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann. Die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, stimulus) bestimmbar ist, würde thierische Willkür (arbitrium brutum) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das

Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkür unangesehen dieser ihres Objects angewandt, kann sie als Vermögen der Principien (und hier praktischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen und, da die Maximen des Menschen aus subjectiven Ursachen mit jenen objectiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.

Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letztere beziehen, die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. So sagt man in der theoretischen Philosophie: im Raume sind nur die Gegenstände äußerer Sinne, in der Zeit aber alle, sowohl die Gegenstände äußerer als des inneren Sinnes: weil die Vorstellungen beider doch Vorstellungen sind und sofern insgesammt zum inneren Sinne gehören. Eben so, mag die Freiheit im äußeren oder inneren Gebrauche der Willkür betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze für die freie Willkür überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben sein: obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen.

II.

Von der Idee und der Nothwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.

Daß man für die Naturwissenschaft, welche es mit den Gegenständen äußerer Sinne zu thun hat, Principien a priori haben müsse, und daß es

möglich, ja nothwendig sei, ein System dieser Principien unter dem Namen einer metaphysischen Naturwissenschaft vor der auf besondere Erfahrungen angewandten, d. i. der Physik, voranzuschicken, ist an einem andern Orte bewiesen worden. Allein die letztere kann (wenigstens wenn es ihr darum
5 zu thun ist, von ihren Sätzen den Irrthum abzuhalten) manches Princip auf das Zeugniß der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das letztere, wenn es in strenger Bedeutung allgemein gelten soll, aus Gründen a priori abgeleitet werden müßte, wie Newton das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einflusse der Körper auf einander
10 als auf Erfahrung gegründet annahm und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chymiker gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinste Gesetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigene Kräfte gänzlich auf Erfahrung und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit so, daß sie in den mit ihnen
15 angestellten Versuchen keine Entdeckung eines Irrthums besorgen.

Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur sofern sie als a priori gegründet und nothwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze, ja die Begriffe und Urtheile über uns selbst und unser Thun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich blos
20 von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und wenn man sich etwa verleiten läßt, etwas aus der letztern Quelle zum moralischen Grundsatze zu machen, so geräth man in Gefahr der gröbsten und verderblichsten Irrthümer.

Wenn die Sittenlehre nichts als Glückseligkeitslehre wäre, so würde
25 es ungereimt sein, zum Behuf derselben sich nach Principien a priori umzusehen. Denn so scheinbar es immer auch lauten mag: daß die Vernunft noch vor der Erfahrung einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuß wahrer Freuden des Lebens gelangen könne, so ist doch alles, was man darüber a priori lehrt, entweder tautologisch, oder
30 ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlecht, zur Ruhe, zur Bewegung und (bei der Entwickelung unserer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntniß u. d. gl., können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben,
35 worin er jene Freuden zu setzen, ebendieselbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln a priori ist hier im Grunde nichts, als durch Induction zur Allgemeinheit

daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will so viel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.

Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche, aber nur die subjective, hindernde sowohl als begünstigende Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muß: weil man alsdann Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden, oder gar unächte oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmäßig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sichere moralische Grundsätze übrig lassen, weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Disciplin des Gemüths in der Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch reine Vernunft a priori gegeben werden muß.

Was aber die Obereintheilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte steht, nämlich die der Philosophie in die theoretische und praktische, und daß diese keine andere als die moralische Weltweisheit sein könne, betrifft, darüber habe ich mich schon anderwärts (in der Kritik der Urtheilskraft) erklärt. Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll (die eigentliche Beschäftigung der Kunst), hängt seiner Vorschrift nach gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus giebt es keine Theorie. Also kann die Philosophie unter dem praktischen Theile (neben ihrem theoretischen) keine

technisch=, sondern blos moralisch=praktische Lehre verstehen, und wenn die Fertigkeit der Willkür nach Freiheitsgesetzen im Gegensatze der Natur hier auch Kunst genannt werden sollte, so würde darunter eine solche Kunst verstanden werden müssen, welche ein System der Freiheit gleich einem System der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunst, wenn wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten.

III.

Von der Eintheilung einer Metaphysik der Sitten.*)

Zu aller Gesetzgebung (sie mag nun innere oder äußere Handlungen und diese entweder a priori durch bloße Vernunft, oder durch die Willkür eines andern vorschreiben) gehören zwei Stücke: **erstlich** ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objectiv als nothwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht, **zweitens** eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjectiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein bloßes theoretisches Erkenntniß der möglichen Bestimmung der Willkür, d. i. praktischer Regeln, ist: durch das zweite wird die Verbindlichkeit so zu handeln mit einem Bestimmungsgrunde der Willkür überhaupt im Subjecte verbunden.

Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Hand=

*) Die Deduction der Eintheilung eines Systems: d. i. der Beweis ihrer Vollständigkeit sowohl als auch der Stetigkeit, daß nämlich der Übergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Untereintheilungen durch keinen Sprung (divisio per saltum) geschehe, ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems. Auch was der oberste eingetheilte Begriff zu der Eintheilung Recht oder Unrecht (aut fas aut nefas) sei, hat seine Bedenklichkeit. Es ist der Act der freien Willkür überhaupt. So wie die Lehrer der Ontologie vom Etwas und Nichts zu oberst anfangen, ohne inne zu werden, daß dieses schon Glieder einer Eintheilung sind, dazu noch der eingetheilte Begriff fehlt, der kein anderer, als der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann.

lungen mögen in allen Fällen äußere sein) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist juridisch. Man sieht in Ansehung der letztern leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müssen, weil es eine Gesetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll.

Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzmäßigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Aber eben darum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschließt, welche Bestimmung durchaus nicht in die äußere Gesetzgebung einfließen muß, so kann die ethische Gesetzgebung keine äußere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Gesetzgebung beruhen, als Pflichten in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

Hieraus ist zu ersehen, daß alle Pflichten blos darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben außerhalb derselben. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage gethane Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse: allein sie nimmt das Gesetz (pacta sunt servanda) und die diesem correspondirende Pflicht aus der Rechtslehre als

gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im Ius liegt die Gesetzgebung,
daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt
hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung
mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen
wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei.
Denn wäre das nicht und die Gesetzgebung selber nicht juridisch, mithin
die aus ihr entspringende Pflicht nicht eigentliche Rechtspflicht (zum Un-
terschiede von der Tugendpflicht), so würde man die Leistung der Treue
(gemäß seinem Versprechen in einem Vertrage) mit den Handlungen des
Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Classe setzen, welches
durchaus nicht geschehen muß. Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen
zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen
werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der
Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang besorgt werden darf.
Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch
ihre verschiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Ge-
setzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze ver-
bindet.

Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere
sein) ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann; die juridische ist,
welche auch äußerlich sein kann. So ist es eine äußerliche Pflicht, sein
vertragsmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloß
darum zu thun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rück-
sicht zu nehmen, ist bloß zur innern Gesetzgebung gehörig. Also nicht
als besondere Art von Pflicht (eine besondere Art Handlungen, zu denen
man verbunden ist) — denn es ist in der Ethik sowohl als im Rechte eine
äußere Pflicht, — sondern weil die Gesetzgebung im angeführten Falle
eine innere ist und keinen äußeren Gesetzgeber haben kann, wird die Ver-
bindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus eben dem Grunde werden die Pflichten
des Wohlwollens, ob sie gleich äußere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äuße-
ren Handlungen) sind, doch zur Ethik gezählt, weil ihre Gesetzgebung nur
innerlich sein kann. — Die Ethik hat freilich auch ihre besondern Pflich-
ten (z. B. die gegen sich selbst), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflich-
ten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Hand-
lungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz
der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der
Willkür zu machen, ist das Eigenthümliche der ethischen Gesetzgebung.

So giebt es also zwar viele *direct-ethische* Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen alle und insgesammt zu indirect-ethischen.

IV.

Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten.

(Philosophia practica universalis.)

Der Begriff der *Freiheit* ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transscendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntniß ausmacht und schlechterdings nicht für ein constitutives, sondern lediglich als regulatives und zwar nur bloß negatives Princip der speculativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauch derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweiset, die als Gesetze eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür zu bestimmen, und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.

Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche *moralisch* heißen, die in Ansehung Unser, deren Willkür sinnlich afficirt und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, *Imperativen* (Gebote oder Verbote) und zwar kategorische (unbedingte) Imperativen sind, wodurch sie sich von den technischen (den Kunst-Vorschriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterscheiden, nach denen gewisse Handlungen *erlaubt* oder *unerlaubt*, d. i. moralisch möglich oder unmöglich, einige derselben aber, oder ihr Gegentheil moralisch nothwendig, d. i. verbindlich, sind, woraus dann für jene der Begriff einer Pflicht entspringt, deren Befolgung oder Übertretung zwar auch mit einer Lust oder Unlust von besonderer Art (der eines moralischen *Gefühls*) verbunden ist, auf welche wir aber [weil sie nicht den *Grund* der praktischen Gesetze, sondern nur die subjective *Wirkung* im Gemüth bei der Bestimmung unserer Willkür durch jene betreffen und (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einflusse objectiv, d. i. im Urtheil der Vernunft, etwas hinzuzuthun oder zu benehmen) nach Verschiedenheit der Subjecte verschieden sein kann] in praktischen Gesetzen der Vernunft gar nicht Rücksicht nehmen.

Folgende Begriffe sind der Metaphysik der Sitten in ihren beiden Theilen gemein.

Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig **gemacht** wird. Er unterscheidet sich darin von einem praktischen Gesetze, daß dieses zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Wesen) **innerlich** nothwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sei; denn wo das erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjectiv-zufällige Handlung nothwendig **macht**, mithin das Subject als ein solches, was zur Übereinstimmung mit dieser Regel **genöthigt** (necessitirt) werden muß, vorstellt. — Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorstellung eines **Zwecks**, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar, als objectiv-nothwendig denkt und nothwendig macht; dergleichen Imperativen keine andere praktische Lehre als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten), zum Beispiele aufstellen kann. Alle andere Imperativen sind **technisch** und insgesammt bedingt. Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: daß sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkür (wodurch ihr eine Absicht untergelegt werden kann), als lediglich auf die **Freiheit** derselben beziehen.

Erlaubt ist eine Handlung (licitum), die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heißt die Befugniß (facultas moralis). Hieraus versteht sich von selbst, was **unerlaubt** (illicitum) sei.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen aussagt, ist ein moralisch-praktisches

Gesetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht bloß praktische Nothwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nöthigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbot-Gesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als 5 Pflicht vorgestellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugniß) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt. Eine solche Handlung heißt sittlich-gleichgültig (indifferens, adiaphoron, res merae facultatis). Man kann fragen: ob es der- 10 gleichen gebe, und, wenn es solche giebt, ob dazu, daß es jemanden freistehe, etwas nach seinem Belieben zu thun oder zu lassen, außer dem Gebotgesetze (lex praeceptiva, lex mandati) und dem Verbotgesetze (lex prohibitiva, lex vetiti) noch ein Erlaubnißgesetz (lex permissiva) erforderlich sei. Wenn dieses ist, so würde die Befugniß 15 nicht allemal eine gleichgültige Handlung (adiaphoron) betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sittlichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden.

That heißt eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit 20 seiner Willkür betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Act als Urheber der Wirkung betrachtet, und diese zusammt der Handlung selbst können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurech- 25 nung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewußt zu werden), woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, 30 die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist.

Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Object der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (res corporalis).

35 Recht oder unrecht (rectum aut minus rectum) überhaupt ist eine That, sofern sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig (factum licitum aut illi-

citum) ist; die Pflicht selbst mag ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach sein, von welcher Art sie wolle. Eine pflichtwidrige That heißt *Übertretung* (reatus).

Eine *unvorsetzliche* Übertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloße *Verschuldung* (culpa). Eine *vorsetzliche* (d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie Übertretung sei, verbunden ist) heißt *Verbrechen* (dolus). Was nach äußeren Gesetzen recht ist, heißt *gerecht* (iustum), was es nicht ist, *ungerecht* (iniustum).

Ein *Widerstreit der Pflichten* (collisio officiorum s. obligationum) würde das Verhältniß derselben sein, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objective praktische *Nothwendigkeit* gewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig sein können, sondern wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine *Collision von Pflichten* und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (obligationes non colliduntur). Es können aber gar wohl zwei *Gründe* der Verbindlichkeit (rationes obligandi), deren einer aber oder der andere zur Verpflichtung nicht zureichend ist (rationes obligandi non obligantes), in einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. — Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (fortior obligatio vincit), sondern der stärkere *Verpflichtungsgrund* behält den Platz (fortior obligandi ratio vincit).

Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze (leges externae). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber *natürliche* Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden), heißen *positive* Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniß, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.

Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Princip macht, heißt seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein 5 können.

Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann! — Deine Handlungen mußt du also zuerst nach ihrem subjectiven Grundsatze betrachten: ob aber dieser Grundsatz 10 auch objectiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, daß, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualificire.

Die Einfachheit dieses Gesetzes in Vergleichung mit den großen und 15 mannigfaltigen Folgerungen, die daraus gezogen werden können, imgleichen das gebietende Ansehen, ohne daß es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, muß freilich anfänglich befremden. Wenn man aber in dieser Verwunderung über ein Vermögen unserer Vernunft, durch die bloße Idee der Qualification einer Maxime zur Allgemeinheit eines 20 praktischen Gesetzes die Willkür zu bestimmen, belehrt wird: daß eben diese praktischen Gesetze (die moralischen) eine Eigenschaft der Willkür zuerst kund machen, auf die keine speculative Vernunft weder aus Gründen a priori, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte und, wenn sie darauf gerieth, ihre Möglichkeit theoretisch durch nichts darthun könnte, 25 gleichwohl aber jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nämlich die Freiheit, unwidersprechlich darthun: so wird es weniger befremden, diese Gesetze gleich mathematischen Postulaten unerweislich und doch apodiktisch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft mit derselben Idee der 30 Freiheit, ja jeder anderen ihrer Ideen des Übersinnlichen im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muß. Die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die Gesetzmäßigkeit (legalitas) — die der Maxime der Handlung mit dem Gesetze die Sittlichkeit (moralitas) derselben. Maxime aber ist das subjective Prin- 35 cip zu handeln, was sich das Subject selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln will). Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft schlechthin, mithin objectiv gebietet (wie es handeln soll).

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. — Jede Maxime, die sich hiezu nicht qualificirt, ist der Moral zuwider.

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, 5 der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Nur die Will- 10 kür also kann frei genannt werden.

Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (libertas indifferentiae) definirt werden — wie es wohl einige versucht haben, — obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige 15 Beispiele giebt. Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in 20 Ansehung der sinnlichen Willkür nöthigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, da- 25 durch doch nicht seine Freiheit als intelligiblen Wesens definirt werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Object (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können, und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft 30 streitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). — Denn ein Anderes ist, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes, ihn zum Erklärungsprincip (des Begriffs der freien Willkür) und allgemeinen Unterscheidungsmerk- 35 mal (vom arbitrio bruto s. servo) machen: weil das Erstere

nicht behauptet, daß das Merkmal nothwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum Zweiten erforderlich ist. — Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Bastarderklärung (definitio hybrida), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.

Gesetz (ein moralisch praktisches) ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende (imperans) durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber (legislator). Er ist Urheber (autor) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Fall würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkürlich sein. Das Gesetz, was uns a priori und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat, (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken.

Zurechnung (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das Urtheil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann That (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser That bei sich führt, eine rechtskräftige (imputatio iudiciaria s. valida), sonst aber nur eine beurtheilende Zurechnung (imputatio diiudicatoria) sein würde. — Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniß hat, heißt der Richter oder auch der Gerichtshof (iudex s. forum).

Was jemand pflichtmäßig mehr thut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, ist verdienstlich (meritum); was er nur gerade dem letzteren angemessen thut, ist Schuldigkeit (debitum); was er endlich weniger thut, als die letztere fordert, ist moralische Verschuldung (demeritum). Der rechtliche Effect einer Verschuldung ist die Strafe (poena); der einer verdienstlichen That Belohnung (praemium) (vorausgesetzt daß sie, im Gesetz verheißen, die Bewegursache war); die

Angemessenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effect. — Die gütige Vergeltung (remuneratio s. repensio benefica) steht zur That in gar keinem Rechtsverhältniß.

Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung — imgleichen die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen — können dem Subject nicht zugerechnet werden (modus imputationis tollens).

Die guten Folgen einer verdienstlichen — imgleichen die schlimmen Folgen einer unrechtmäßigen Handlung können dem Subject zugerechnet werden (modus imputationis ponens).

Subjectiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit (imputabilitas) der Handlungen nach der Größe der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. — Je größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hinderniß (der Pflicht), desto mehr wird die gute That zum Verdienst angerechnet; z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Noth rette.

Dagegen: je kleiner das Naturhinderniß, je größer das Hinderniß aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Übertretung (als Verschuldung) zugerechnet. — Daher der Gemüthszustand, ob das Subject die That im Affect, oder mit ruhiger Überlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat.

Einleitung
in die Rechtslehre.

§ A.
Was die Rechtslehre sei.

5 Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre (Ius). Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts, und der Rechtskundige derselben oder Rechtsgelehrte (Iurisconsultus) heißt rechtserfahren (Iurisperitus), wenn er die äußern Gesetze auch äußerlich, d. i. in ihrer Anwendung 10 auf in der Erfahrung vorkommende Fälle, kennt, die auch wohl Rechtsklugheit (Iurisprudentia) werden kann, ohne beide zusammen aber bloße Rechtswissenschaft (Iurisscientia) bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntniß der natürlichen Rechtslehre (Ius naturae) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven 15 Gesetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben muß.

§ B.
Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was 20 in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, verweisen will, eben so in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: Was ist Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens sei (quid sit iuris), d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben: aber ob das, was sie wollten, 25 auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (iustum et iniustum) erkennen könne, bleibt ihm wohl

verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Principien verläßt, die Quellen jener Urtheile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht, (d. i. der moralische Begriff desselben) betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältniß der Willkür auf den *Wunsch* (folglich auch auf das bloße Bedürfniß) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des Anderen. *Drittens*, in diesem wechselseitigen Verhältniß der Willkür kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob jemand bei der Waare, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vortheil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der *Form* im Verhältniß der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als *frei* betrachtet wird, und ob durch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

§ C.

Allgemeines Princip des Rechts.

„Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann."

Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinder-

niß (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Princip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d. i. daß ich es *mir zur Maxime* meiner Handlung *mache*; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine *äußere Handlung* ihr nicht Eintrag thue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich thut.

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen *selbst* einschränken *solle*, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt *sei* und von andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. — Wenn die Absicht nicht ist Tugend zu lehren, sondern nur, was *recht* sei, vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.

§ D.

Das Recht ist mit der Befugniß zu zwingen verbunden.

Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen: der Zwang aber ist ein Hinderniß oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

§ E.

Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden. 5

Dieser Satz will so viel sagen als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugniß dessen, der durch seine Willkür den andern verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechsel- 10 seitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar setzen. So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objecte hat, was in Handlungen äußerlich ist, so ist das stricte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußern fordert; denn alsdann ist es rein 15 und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein strictes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze; aber die Willkür darnach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, 20 sondern fußt sich deshalb auf dem Princip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. — Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüthe führen, daß ihn seine Ver- 25 nunft selbst zu dieser Leistung verbinde, sondern ein Zwang, der jedermann nöthigt dieses zu thun, kann gar wohl mit jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen nach einem allgemeinen äußeren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten also einerlei.

Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit nothwendig zu- 30 sammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit ist gleichsam die Construction jenes Begriffs, d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung a priori, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. 35

So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenschaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Construction des Begriffs entdecken können, so ists nicht sowohl der **Begriff** des Rechts, als vielmehr der unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. Dieweil aber diesem dynamischen Begriffe noch ein bloß formaler in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt: so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit Anschauungen a priori zum Behuf der Construction des Rechtsbegriffs so viel möglich zu versorgen. — Das Rechte (rectum) wird als das **Gerade** theils dem **Krummen**, theils dem **Schiefen** entgegen gesetzt. Das erste ist die **innere Beschaffenheit** einer Linie von der Art, daß es zwischen zwei gegebenen **Punkten** nur eine **einzige**, das zweite aber die **Lage** zweier einander durchschneidenden oder zusammenstoßenden **Linien**, von deren Art es auch nur eine **einzige** (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite als der andern hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das **Seine** einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der **Tugendlehre** nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen (latitudinem) nicht verweigern kann. — Aber ohne ins Gebiet der Ethik einzugreifen, giebt es zwei Fälle, die auf Rechtsentscheidung Anspruch machen, für die aber keiner, der sie entscheide, ausgefunden werden kann, und die gleichsam in Epikur's intermundia hingehören. — Diese müssen wir zuvörderst aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald schreiten wollen, aussondern, damit ihre schwankenden Principien nicht auf die festen Grundsätze der erstern Einfluß bekommen.

Anhang
zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweideutigen Recht.
(Ius aequivocum.)

Mit jedem Recht in **enger** Bedeutung (ius strictum) ist die Befugniß zu zwingen verbunden. Aber man denkt sich noch ein Recht im

weiteren Sinne (ius latum), wo die Befugniß zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. — Dieser wahren oder vorgeblichen Rechte sind nun zwei: die Billigkeit und das Nothrecht; von denen die erste ein Recht ohne Zwang, das zweite einen Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, diese Doppelsinnigkeit beruhe eigentlich 5 darauf, daß es Fälle eines bezweifelten Rechts giebt, zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann.

I.
Die Billigkeit.
(Aequitas.) 10

Die Billigkeit (objectiv betrachtet) ist keineswegs ein Grund zur Aufforderung bloß an die ethische Pflicht Anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fußt sich auf sein Recht, nur daß ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel, oder 15 auf welche Art dem Anspruche desselben genug gethan werden könne. Der in einer auf gleiche Vortheile eingegangenen Maskopei dennoch mehr gethan, dabei aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr verloren hat, als die übrigen Glieder, kann nach der Billigkeit von der Gesellschaft mehr fordern, als bloß zu gleichen Theilen mit ihnen zu gehen. Allein nach dem 20 eigentlichen (stricten) Recht, weil, wenn man sich in seinem Fall einen Richter denkt, dieser keine bestimmte Angaben (data) hat, um, wie viel nach dem Contract ihm zukomme, auszumachen, würde er mit seiner Forderung abzuweisen sein. Der Hausdiener, dem sein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münz- 25 sorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schließung des Contracts sich dafür anschaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwerth, aber ungleichem Geldwerth sich nicht auf sein Recht berufen, deshalb schadlos gehalten zu werden, sondern nur die Billigkeit zum Grunde aufrufen (eine stumme Gottheit, die nicht gehört werden kann): weil nichts 30 hierüber im Contract bestimmt war, ein Richter aber nach unbestimmten Bedingungen nicht sprechen kann.

Hieraus folgt auch, daß ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schließe. Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber 35

er für seine Person disponiren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den Andre in ihrem Dienste erlitten haben, und den sie zu vergüten angefleht wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Rechte diesen Anspruch unter der Vorschützung, daß sie solche auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.

Der Sinnspruch (dictum) der Billigkeit ist nun zwar: „Das strengste Recht ist das größte Unrecht" (summum ius summa iniuria); aber diesem Übel ist auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft, weil diese für das Gewissensgericht (forum poli) allein gehört, dagegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht (forum soli) gezogen werden muß.

II.
Das Nothrecht.
(Ius necessitatis.)

Dieses vermeinte Recht soll eine Befugniß sein, im Fall der Gefahr des Verlusts meines eigenen Lebens einem Anderen, der mir nichts zu Leide that, das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, daß hierin ein Widerspruch der Rechtslehre mit sich selbst enthalten sein müsse — denn es ist hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des seinen zuvorkomme (ius inculpatae tutelae), die Rede, wo die Anempfehlung der Mäßigung (moderamen) nicht einmal zum Recht, sondern nur zur Ethik gehört, sondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es ist klar: daß diese Behauptung nicht objectiv, nach dem, was ein Gesetz vorschreiben, sondern bloß subjectiv, wie vor Gericht die Sentenz gefällt werden würde, zu verstehen sei. Es kann nämlich kein Strafgesetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennte, der im Schiffbruche, mit einem Andern in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesen von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstieße, um sich selbst zu retten. Denn die durchs Gesetz angedrohte Strafe könnte doch nicht größer sein, als die des Verlusts des Lebens des ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Übel, was noch ungewiß ist, (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch) kann die Furcht vor dem Übel, was gewiß ist, (nämlich dem Ersaufen) nicht überwiegen. Also ist die That der gewaltthätigen Selbst-

erhaltung nicht etwa als unsträflich (inculpabile), sondern nur als unstrafbar (impunibile) zu beurtheilen, und diese subjective Straflosigkeit wird durch eine wunderliche Verwechselung von den Rechtslehrern für eine objective (Gesetzmäßigkeit) gehalten.

Der Sinnspruch des Nothrechts heißt: „Noth hat kein Gebot (necessitas non habet legem)"; und gleichwohl kann es keine Noth geben, welche, was unrecht ist, gesetzmäßig machte. 5

Man sieht: daß in beiden Rechtsbeurtheilungen (nach dem Billigkeits- und dem Nothrechte) die Doppelsinnigkeit (aequivocatio) aus der Verwechselung der objectiven mit den subjectiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entspringt, da dann, was jemand für sich selbst mit gutem Grunde für recht erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Bestätigung finden und, was er selbst an sich als unrecht beurtheilen muß, von eben demselben Nachsicht erlangen kann: weil der Begriff des Rechts in diesen zwei Fällen nicht in einerlei Bedeutung ist genommen worden. 10 15

Eintheilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Eintheilung der Rechtspflichten.

Man kann diese Eintheilung sehr wohl nach dem Ulpian machen, wenn man seinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten daraus zu entwickeln, oder hinein zu legen. Sie sind folgende: 20

1) Sei ein rechtlicher Mensch (honeste vive). Die rechtliche Ehrbarkeit (honestas iuridica) besteht darin: im Verhältniß zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck." Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (Lex iusti). 25 30
2) Thue niemanden Unrecht (neminem laede), und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit andern heraus gehen und alle Gesellschaft meiden müssen (Lex iuridica).

3) Tritt (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann (suum cuique tribue). — Die letztere Formel, wenn sie so übersetzt würde: „Gieb Jedem das Seine," würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann niemanden etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müßte sie so lauten: „Tritt in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann" (Lex iustitiae).

Also sind obstehende drei classische Formeln zugleich Eintheilungsprincipien des Systems der Rechtspflichten in innere, äußere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Princip der ersteren durch Subsumtion enthalten.

B.
Allgemeine Eintheilung der Rechte.

1) Der Rechte, als systematischer Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Principien a priori beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.
2) Der Rechte als (moralischer) Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (titulum), von denen die Obereintheilung die in das angeborne und erworbene Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches unabhängig von allem rechtlichen Act jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Act erfordert wird.

Das angeborne Mein und Dein kann auch das innere (meum vel tuum internum) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden.

Das angeborne Recht
ist nur ein einziges.

Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. — Die angeborne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die

Qualität des Menschen sein **eigener Herr** (sui iuris) zu sein, imgleichen die eines **unbescholtenen** Menschen (iusti), weil er vor allem rechtlichen Act keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniß, das gegen andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist ihnen bloß seine Gedanken mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (veriloquium aut falsiloquium), weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht*); — alle diese Befugnisse liegen schon im Princip der angebornen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden.

Die Absicht, weswegen man eine solche Eintheilung in das System des Naturrechts (sofern es das angeborne angeht) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung (onus probandi) obliege, entweder von einer bezweifelten That, oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angebornes Recht der Freiheit (welches nun nach seinen verschiedenen Verhältnissen specificirt wird) methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne.

Da es nun in Ansehung des angebornen, mithin inneren Mein und Dein keine **Rechte**, sondern nur **Ein** Recht giebt, so wird diese Obereintheilung als aus zwei dem Inhalte nach äußerst ungleichen Gliedern bestehend in die Prolegomenen geworfen und die Eintheilung der Rechtslehre bloß auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können.

---

*) Vorsetzlich, wenn gleich bloß leichtsinniger Weise, Unwahrheit zu sagen, pflegt zwar gewöhnlich **Lüge** (mendacium) genannt zu werden, weil sie wenigstens so fern auch schaden kann, daß der, welcher sie treuherzig nachsagt, als ein Leichtgläubiger anderen zum Gespötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, daß nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem anderen unmittelbar an seinem Rechte Abbruch thut, z. B. das falsche Vorgeben eines mit jemanden geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen (falsiloquium dolosum), und dieser Unterschied sehr verwandter Begriffe ist nicht ungegründet: weil es bei der bloßen Erklärung seiner Gedanken immer dem andern frei bleibt, sie anzunehmen, wofür er will, obgleich die gegründete Nachrede, daß dieser ein Mensch sei, dessen Reden man nicht glauben kann, so nahe an den Vorwurf, ihn einen Lügner zu nennen, streift, daß die Grenzlinie, die hier das, was zum Ius gehört, von dem, was der Ethik anheim fällt, nur so eben zu unterscheiden ist.

Eintheilung
der Metaphysik der Sitten überhaupt.

I.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten (officia iuris), d. i.
5 solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten (officia virtutis s. ethica), für welche eine solche nicht möglich ist; — die letztern können aber darum nur keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann
10 durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Act des Gemüths ist); obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daß das Subject sie sich zum Zweck macht.

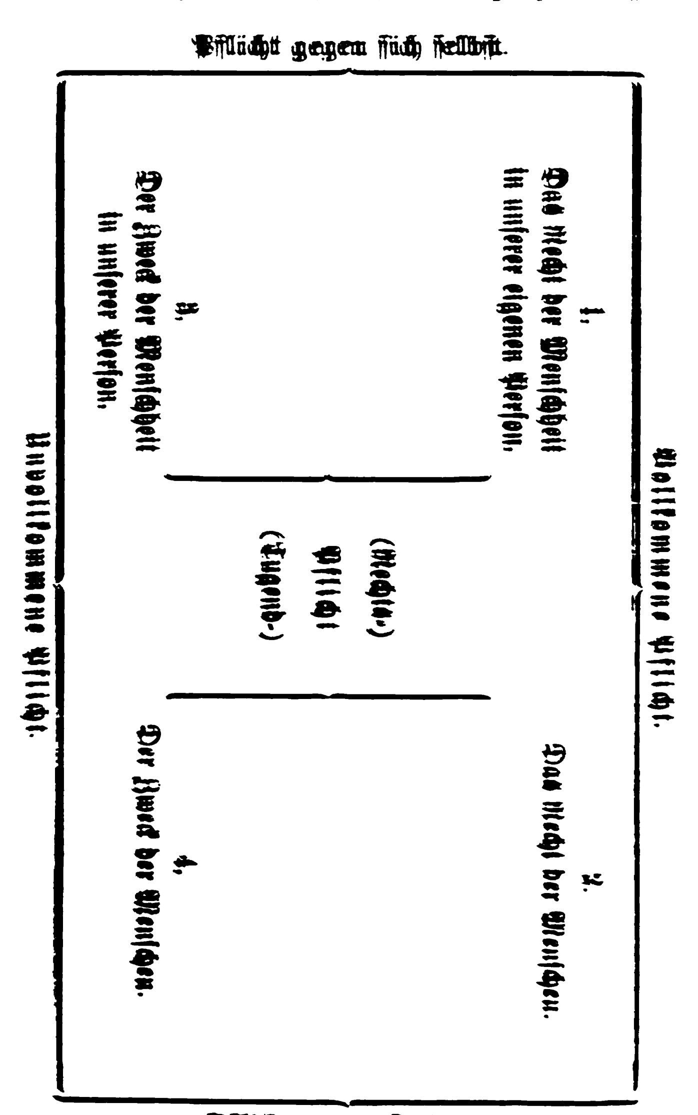
Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich vom Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von
15 den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die andern beziehen. — Der Grund ist dieser: Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen,
20 andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.

II.

Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch bloß
25 nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit, (homo noumenon) vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von eben demselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subject, dem Menschen (homo phaenomenon), so werden Recht und Zweck, wiederum in dieser zwiefachen Eigenschaft auf die Pflicht be-
30 zogen, folgende Eintheilung geben.

Eintheilung

nach dem objectiven Verhältniß des Gesetzes zur Pflicht.



III.

Da die Subjecte, in Ansehung deren ein Verhältniß des Rechts zur Pflicht (es sei statthaft oder unstatthaft) gedacht wird, verschiedne Beziehungen zulassen: so wird auch in dieser Absicht eine Eintheilung vorgenommen werden können.

Eintheilung
nach dem subjectiven Verhältniß der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.

Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu Wesen, die weder Recht noch Pflicht haben.

Vacat.

Denn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.

2.

Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben.

Adest.

Denn es ist ein Verhältniß von Menschen zu Menschen.

3.

Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.

Vacat.

Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit (Leibeigene, Sklaven).

4.

Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu einem Wesen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).

Vacat.

Nämlich in der bloßen Philosophie, weil es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Also findet sich nur in No. 2 ein reales Verhältniß zwischen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es nicht auch in No. 4 angetroffen wird, ist: weil es eine transscendente Pflicht sein würde, d. i. eine solche, der kein äußeres verpflichtendes Subject correspondirend gegeben werden kann, mithin das Verhältniß in theoretischer Rücksicht hier nur ideal, d. i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen ganz leeren, sondern in Beziehung auf uns selbst und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer innerer Absicht fruchtbaren Begriff machen, worin denn auch unsere ganze imma-

nende (ausführbare) Pflicht in diesem bloß gedachten Verhältnisse allein besteht.

Von der Eintheilung der Moral als eines Systems der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre. Methodenlehre.

Rechtspflichten. Tugendpflichten. Didaktik. Ascetik.

Privatrecht. Öffentliches R.,

und so weiter, alles,

was nicht bloß die Materialien, sondern auch die architektonische Form einer wissenschaftlichen Sittenlehre enthält: wenn dazu die metaphysischen Anfangsgründe die allgemeinen Principien vollständig ausgespürt haben.

* * *

Die oberste Eintheilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das *natürliche* und *gesellschaftliche*, sondern muß die ins natürliche und *bürgerliche* Recht sein: deren das erstere das *Privatrecht*, das zweite das *öffentliche Recht* genannt wird. Denn dem *Naturzustande* ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt: weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine *bürgerliche* (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heißt.

Der

Rechtslehre

Erster Theil.

Das Privatrecht.



Der
allgemeinen Rechtslehre
Erster Theil.

Das Privatrecht
vom äußeren Mein und Dein überhaupt.

Erstes Hauptstück.
Von der Art etwas Äußeres als das Seine zu haben.

§ 1.

Das rechtlich Meine (meum iuris) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz.

Etwas Äußeres aber würde nur dann das Meine sein, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, daß ich durch den Gebrauch, den ein anderer von einer Sache macht, in deren Besitz ich doch nicht bin, gleichwohl doch lädirt werden könne. — Also widerspricht es sich selbst, etwas Äußeres als das Seine zu haben, wenn der Begriff des Besitzes nicht einer verschiedenen Bedeutung, nämlich des sinnlichen und des intelligiblen Besitzes, fähig wäre, und unter dem einen der physische, unter dem andern aber ein bloß rechtlicher Besitz ebendesselben Gegenstandes verstanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenstand ist außer mir, kann aber entweder so viel bedeuten, als: er ist ein nur von mir (dem Subject) unterschiedener, oder auch ein in einer anderen Stelle (positus) im Raum oder in der Zeit befindlicher Gegenstand. Nur in der ersteren Bedeutung genommen, kann der Besitz als Vernunftbesitz gedacht werden; in der zweiten aber würde er ein empirischer heißen müssen. — Ein intelli-

gibler Besitz (wenn ein solcher möglich ist) ist ein Besitz ohne Inhabung (detentio).

§ 2.

Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft.

Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür an sich (objectiv) herrenlos (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig. 5

Denn ein Gegenstand meiner Willkür ist etwas, was zu gebrauchen ich physisch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht sein), Gebrauch von demselben zu machen: so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch daß sie brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte, d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete und zur res nullius machte; obgleich die Willkür formaliter im Gebrauch der Sachen mit jedermanns äußeren Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmte. — Da nun die reine praktische Vernunft keine andere als formale Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde legt und also von der Materie der Willkür, d. i. der übrigen Beschaffenheit des Objects, wenn es nur ein Gegenstand der Willkür ist, abstrahirt, so kann sie in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst sein würde. — Ein Gegenstand meiner Willkür aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht (potentia) steht: wovon noch unterschieden werden muß, denselben Gegenstand in meiner Gewalt (in potestatem meam redactum) zu haben, welches nicht bloß ein Vermögen, sondern auch einen Act der Willkür voraus setzt. Um aber etwas bloß als Gegenstand meiner Willkür zu denken, ist hinreichend, mir bewußt zu sein, daß ich ihn in meiner Macht habe. — Also ist es eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objectiv mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln.

Man kann dieses Postulat ein Erlaubnißgesetz (lex permissiva) der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugniß giebt, die wir aus bloßen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten: nämlich allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht
5 hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben. Die Vernunft will, daß dieses als Grundsatz gelte, und das zwar als praktische Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat a priori erweitert.

§ 3.

10 Im Besitze eines Gegenstandes muß derjenige sein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demselben: so könnte er nicht durch den Gebrauch, den der andere ohne seine Einwilligung davon macht, lädirt werden: weil, wenn diesen Gegenstand etwas außer ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden ist, afficirt,
15 es ihn selbst (das Subject) nicht afficiren und ihm unrecht thun könnte.

§ 4.
Exposition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein.

Der äußeren Gegenstände meiner Willkür können nur drei sein: 1) eine (körperliche) Sache außer mir; 2) die Willkür eines anderen zu
20 einer bestimmten That (praestatio); 3) der Zustand eines Anderen in Verhältniß auf mich; nach den Kategorien der Substanz, Causalität und Gemeinschaft zwischen mir und äußeren Gegenständen nach Freiheitsgesetzen.

a) Ich kann einen Gegenstand im Raume (eine körperliche Sache)
25 nicht mein nennen, außer wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in einem anderen wirklichen (also nicht physischen) Besitz desselben zu sein behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen
30 kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sei, gelegt habe; imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sei darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sei immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe. Denn der, welcher

mir im erstern Falle (des empirischen Besitzes) den Apfel aus der Hand winden, oder mich von meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich zwar freilich in Ansehung des inneren Meinen (der Freiheit), aber nicht des äußeren Meinen lädiren, wenn ich nicht auch ohne Inhabung mich im Besitz des Gegenstandes zu sein be- 5 haupten könnte; ich könnte also diese Gegenstände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen.

b) Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkür des Andern nicht mein nennen, wenn ich bloß sagen kann, sie sei mit seinem Versprechen zugleich (pactum re initum) in meinen Besitz ge- 10 kommen, sondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Besitz der Willkür des Andern (diesen zur Leistung zu bestimmen), obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll; das Versprechen des letzteren gehört demnach zur Habe und Gut (obligatio activa), und ich kann sie zu dem Meinen rechnen, aber nicht bloß, wenn ich das 15 Versprochene (wie im ersten Falle) schon in meinem Besitz habe, sondern auch, ob ich dieses gleich noch nicht besitze. Also muß ich mich, als von dem auf Zeitbedingung eingeschränkten, mithin vom empirischen Besitze unabhängig, doch im Besitz dieses Gegenstandes zu sein denken können. 20

c) Ich kann ein Weib, ein Kind, ein Gesinde und überhaupt eine andere Person nicht darum das Meine nennen, weil ich sie jetzt als zu meinem Hauswesen gehörig befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Besitz habe, sondern wenn ich, ob sie sich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich sie also nicht (empirisch) be- 25 sitze, dennoch sagen kann, ich besitze sie durch meinen bloßen Willen, so lange sie irgendwo oder irgendwann existiren, mithin bloß-rechtlich; sie gehören also zu meiner Habe nur alsdann, wenn und so fern ich das Letztere behaupten kann.

§ 5. 30

Definition des Begriffs des äußeren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d. i. diejenige, welche bloß zur Unterscheidung des Objects von allen andern zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten Exposition des Begriffs hervorgeht, würde sein: Das äußere Meine ist dasjenige außer mir, an dessen mir beliebigen Ge- 35

brauch mich zu hindern Läsion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann) sein würde. — Die Sacherklärung dieses Begriffs aber, d. i. die, welche auch zur Deduction desselben (der Erkenntniß der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht, lautet nun so: Das äußere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, ob ich gleich nicht im Besitz desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin. — In irgend einem Besitz des äußeren Gegenstandes muß ich sein, wenn der Gegenstand mein heißen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen afficirte, mich nicht zugleich afficiren, mithin auch nicht lädiren. Also muß zu Folge des § 4 ein intelligibler Besitz (possessio noumenon) als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äußeres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz (Inhabung) ist alsdann nur Besitz in der Erscheinung (possessio phaenomenon), obgleich der Gegenstand, den ich besitze, hier nicht so, wie es in der transscendentalen Analytik geschieht, selbst als Erscheinung, sondern als Sache an sich selbst betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um das theoretische Erkenntniß der Natur der Dinge und, wie weit sie reichen könne, hier aber ist es ihr um praktische Bestimmung der Willkür nach Gesetzen der Freiheit zu thun, der Gegenstand mag nun durch Sinne, oder auch bloß den reinen Verstand erkennbar sein, und das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen.

Eben darum sollte man auch billig nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr ihn bloß rechtlich besitzen; denn das Recht ist schon ein intellectueller Besitz eines Gegenstandes, einen Besitz aber zu besitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn sein.

§ 6.

Deduction des Begriffs des bloß rechtlichen Besitzes eines äußeren Gegenstandes (possessio noumenon).

Die Frage: wie ist ein äußeres Mein und Dein möglich? löst sich nun in diejenige auf: wie ist ein bloß rechtlicher (intelligibler) Besitz möglich? und diese wiederum in die dritte: wie ist ein synthetischer Rechtssatz a priori möglich?

Alle Rechtssätze sind Sätze a priori, denn sie sind Vernunftgesetze (dictamina rationis). Der Rechtssatz a priori in Ansehung des empi-

[illegible] Begriffes ist [illegible]; denn er [illegible] nichts mehr, als was man
ein Teil des Widerspruchs mit dem anderen sagt. [illegible] nämlich, wenn
[illegible] einer Summe [illegible] für sich [illegible].
[illegible] aber keine Einschränkung [illegible] z. B. mit dem [illegible]
[illegible] unsere Seele keine Freiheit: [illegible]
[illegible] mit dem [illegible] des [illegible] in [illegible] Wider-
spruch stehe. Der Satz von einem unendlichen [illegible] Geist [illegible]
[illegible] über das [illegible] selbst [illegible].

Dagegen hat der Satz von der Realität des Begriffes einer Summe
[illegible] Bestimmungen des unendlichen Begriffes
im Raum und Zeit [illegible] der Realität einer
[illegible] über eine [illegible] Bestimmungen [illegible] und
[illegible] einen Begriff [illegible] Begriffe
des [illegible] und Zeit [illegible] ist [illegible] und nur
[illegible]
[illegible] über den Begriff des unendlichen Begriffes [illegible]
[illegible].

Auf diese Weise ist z. B. die Setzung eines [illegible]
[illegible] Der Begriff
[illegible] und
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] der [illegible].

Diese **ursprüngliche** Gemeinschaft des Bodens und hiemit auch der Sachen auf demselben (communio fundi originaria) ist eine Idee, welche objective (rechtlich praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der **uranfänglichen** (communio primaeva) unterschieden, welche eine Erdichtung ist: weil diese eine **gestiftete** Gemeinschaft hätte sein und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den alle auf den Privatbesitz Verzicht gethan, und ein jeder durch die Vereinigung seiner Besitzung mit der jedes Andern jenen in einen Gesammtbesitz verwandelt habe, und davon müßte uns die Geschichte einen Beweis geben. Ein solches Verfahren aber als **ursprüngliche** Besitznehmung anzusehen, und daß darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch.

Von dem Besitz (possessio) ist noch der Sitz (sedes), und von der Besitznehmung des Bodens in der Absicht ihn dereinst zu erwerben ist noch die **Niederlassung**, Ansiedelung (incolatus), unterschieden, welche ein fortdauernder Privatbesitz eines Platzes ist, der von der Gegenwart des Subjects auf demselben abhängt. Von einer Niederlassung als einem zweiten rechtlichen Act, der auf die Besitznehmung folgen, oder auch ganz unterbleiben kann, ist hier nicht die Rede: weil sie kein ursprünglicher, sondern von der Beistimmung Anderer abgeleiteter Besitz sein würde.

Der bloße physische Besitz (die Inhabung) des Bodens ist schon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen. Beziehungsweise auf Andere ist er, als (so viel man weiß) erster Besitz, mit dem Gesetz der äußern Freiheit einstimmig und zugleich in dem ursprünglichen Gesammtbesitz enthalten, der a priori den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes enthält; mithin den ersten Inhaber eines Bodens in seinem Gebrauch desselben zu stören, eine Läsion. Die erste Besitznehmung hat also einen Rechtsgrund (titulus possessionis) für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist, und der Satz: wohl dem, der im Besitz ist (beati possidentes)! weil Niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die erste Besitznehmung als einen rechtlichen Grund zur Erwerbung aufstellt, auf den sich jeder erste Besitzer fußen kann.

In einem **theoretischen** Grundsatze a priori müßte nämlich (zu

Folge der Kritik der reinen Vernunft) dem gegebenen Begriff eine Anschauung a priori untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Besitz des Gegenstandes hinzugethan werden; allein in diesem praktischen wird umgekehrt verfahren, und alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen weggeschafft (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern und sagen zu können: ein jeder äußere Gegenstand der Willkür kann zu dem rechtlich Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur so fern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Besitz desselben zu sein.

Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduction des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „daß es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne", zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffs, welcher das äußere Seine nur auf einen nicht-physischen Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren aber kann keineswegs für sich selbst bewiesen oder eingesehen werden (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine Anschauung correspondirend gegeben werden kann), sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat. Denn wenn es nothwendig ist, nach jenem Rechtsgrundsatz zu handeln, so muß auch die intelligibele Bedingung (eines bloß rechtlichen Besitzes) möglich sein. — Es darf auch niemand befremden, daß die theoretischen Principien des äußeren Mein und Dein sich im Intelligibelen verlieren und kein erweitertes Erkenntniß vorstellen: weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie beruhen, keiner theoretischen Deduction seiner Möglichkeit fähig ist und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ), als einem Factum derselben, geschlossen werden kann.

§ 7.
Anwendung des Princips der Möglichkeit des äußeren Mein und Dein auf Gegenstände der Erfahrung.

Der Begriff eines bloß rechtlichen Besitzes ist kein empirischer (von Raum und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er

praktische Realität, d. i. er muß auf Gegenstände der Erfahrung, deren Erkenntniß von jenen Bedingungen abhängig ist, anwendbar sein. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Ansehung der letzteren, als des möglichen äußeren Mein und Dein, ist folgendes: Der Rechtsbegriff, der
5 bloß in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjecte und auf den Begriff eines empirischen Besitzes, sondern muß zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines Besitzes überhaupt angewandt werden, so daß statt der Inhabung (detentio), als einer empirischen Vorstellung des Besitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedin-
10 gungen abstrahirende Begriff des Habens, und nur daß der Gegenstand als in meiner Gewalt (in potestate mea positum esse) sei, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Äußeren nicht das Dasein in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentschließung und Annahme als in einer anderen Zeit wie der des Angebots, sondern nur
15 einen von mir unterschiedenen Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz, daß ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenstände nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben, weil es eine Bestimmung der Willkür nach Freiheitsgesetzen betrifft, auch den Besitz desselben denke, indem nur
20 ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumirt werden kann. Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirklich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellectuellen Verhältniß zum Gegenstande, so fern ich ihn in meiner Gewalt habe (ein von Raumesbestimmungen unabhän-
25 giger Verstandesbegriff des Besitzes), und er ist mein, weil mein zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetz der äußeren Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin: daß abgesehen vom Besitz in der Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkür die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht
30 nach empirischen, sondern solchen, die a priori die Bedingungen desselben enthalten können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze (possessio noumenon) als einer allgemeingeltenden Gesetzgebung; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: „Dieser äußere Gegenstand ist mein," weil allen andern dadurch
35 eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten.

Die Art also, etwas außer mir als das Meine zu haben, ist die bloß

rechtliche Verbindung des Willens des Subjects mit jenem Gegenstande, unabhängig von dem Verhältnisse zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligibelen Besitzes. — Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äußeres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme (denn es betrifft hier nur meine äußere Freiheit, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding außer mir, und ist also nur ein inneres Recht); sondern wenn ich ihn noch besitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen andern Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äußeres Recht, und derjenige, der die fortwährende Besetzung dieses Platzes durch meine Person zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muß entweder behaupten, es sei gar nicht möglich, etwas Äußeres als das Seine zu haben (welches dem Postulat § 2 widerstreitet), oder er verlangt, daß, um dieses zu können, ich in zwei Orten zugleich sei; welches denn aber so viel sagt, als: ich solle an einem Orte sein und auch nicht sein, wodurch er sich selbst widerspricht.

Dieses kann auch auf den Fall angewendet werden, da ich ein Versprechen acceptirt habe; denn da wird meine Habe und Besitz an dem Versprochenen dadurch nicht aufgehoben, daß der Versprechende zu einer Zeit sagte: diese Sache soll Dein sein, eine Zeit hernach aber von ebenderselben Sache sagt: ich will jetzt, die Sache solle nicht Dein sein. Denn es hat mit solchen intellectuellen Verhältnissen die Bewandtniß, als ob jener ohne eine Zeit zwischen beiden Declarationen seines Willens gesagt hätte: sie soll Dein sein, und auch: sie soll nicht Dein sein, was sich dann selbst widerspricht.

Ebendasselbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Besitzes einer Person, als zu der Habe des Subjects gehörend (sein Weib, Kind, Knecht): daß nämlich diese häusliche Gemeinschaft und der wechselseitige Besitz des Zustandes aller Glieder derselben durch die Befugniß sich örtlich von einander zu trennen nicht aufgehoben wird: weil es ein rechtliches Verhältniß ist, was sie verknüpft, und das äußere Mein und Dein hier eben so wie in vorigen Fällen gänzlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbesitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Kritik der rechtlich-praktischen Vernunft im Begriffe des äußeren Mein und Dein wird diese eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines solchen Besitzes genöthigt, d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialektik, in welcher Thesis und Anti-

thesis beide auf die Gültigkeit zweier einander widerstreitenden Bedingungen gleichen Anspruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem praktischen (das Recht betreffenden) Gebrauch genöthigt, zwischen dem Besitz als Erscheinung und dem bloß durch den Verstand
5 denkbaren einen Unterschied zu machen.

Der Satz heißt: Es ist möglich, etwas Äußeres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin.

Der Gegensatz: Es ist nicht möglich, etwas Äußeres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Besitz desselben bin.

10 Auflösung: Beide Sätze sind wahr: der erstere, wenn ich den empirischen Besitz (possessio phaenomenon), der andere, wenn ich unter diesem Wort den reinen intelligibelen Besitz (possessio noumenon) verstehe. — Aber die Möglichkeit eines intelligibelen Besitzes, mithin auch des äußeren Mein und Dein läßt sich nicht ein-
15 sehen, sondern muß aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch besonders merkwürdig ist: daß diese ohne Anschauungen, selbst ohne einer a priori zu bedürfen, sich durch bloße, vom Gesetz der Freiheit berechtigte Weglassung empirischer Bedingungen erweitere und so synthetische Rechtssätze a priori
20 aufstellen kann, deren Beweis (wie bald gezeigt werden soll) nachher in praktischer Rücksicht auf analytische Art geführt werden kann.

§ 8.

Etwas Äußeres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden
25 Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande, möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre: ich will, daß etwas Äußeres das Meine sein solle, so erkläre ich jeden Anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkür zu enthalten: eine Verbindlichkeit, die niemand ohne diesen meinen rechtlichen Act haben würde. In dieser
30 Anmaßung aber liegt zugleich das Bekenntniß: jedem Anderen in Ansehung des äußeren Seinen wechselseitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu sein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äußere Seine des Anderen unangetastet zu
35 lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde

in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Princip verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Acts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äußeren, mithin zufälligen Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch thun würde. Also ist nur ein jeden anderen verbindender, mithin collectiv allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein geben.

Folgesatz: Wenn es rechtlich möglich sein muß, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben: so muß es auch dem Subject erlaubt sein, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Object kommt, zu nöthigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.

§ 9.

Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äußeres Mein und Dein statt haben.

Das Naturrecht im Zustande einer bürgerlichen Verfassung (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Principien a priori abgeleitet werden kann) kann durch die statutarischen Gesetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und so bleibt das rechtliche Princip in Kraft: „Der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben, lädirt mich"; denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. — Alle Garantie setzt also das Seine von jemanden (dem es gesichert wird) schon voraus. Mithin muß vor der bürgerlichen Verfassung (oder von ihr abgesehen) ein äußeres Mein und Dein als möglich angenommen werden und zugleich ein Recht, jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nöthigen, mit uns in eine Verfassung zusammen zu treten, worin jenes gesichert werden kann. — Ein Besitz in

Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der Möglichkeit des Letzteren zusammenstimmt, ist ein provisorisch-rechtlicher Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen wirklichen Zustande angetroffen wird, ein peremtorischer Besitz sein würde. — Vor dem Eintritt in diesen Zustand, zu dem das Subject bereit ist, widersteht er denen mit Recht, die dazu sich nicht bequemen und ihn in seinem einstweiligen Besitz stören wollen: weil der Wille aller Anderen außer ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewissen Besitz abzustehen, bloß einseitig ist, mithin eben so wenig gesetzliche Kraft (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird) zum Widersprechen hat, als jener zum Behaupten, indessen daß der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zustandes zusammenzustimmen. — Mit einem Worte: die Art, etwas Äußeres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsumtion für sich hat, ihn durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Gesetzgebung zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung comparativ für einen rechtlichen.

Dieses Prärogativ des Rechts aus dem empirischen Besitzstande nach der Formel: wohl dem, der im Besitz ist (beati possidentes) besteht nicht darin: daß, weil er die Präsumtion eines rechtlichen Mannes hat, er nicht nöthig habe, den Beweis zu führen, er besitze etwas rechtmäßig (denn das gilt nur im streitigen Rechte), sondern weil nach dem Postulat der praktischen Vernunft jedermann das Vermögen zukommt, einen äußeren Gegenstand seiner Willkür als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zustand ist, dessen Rechtmäßigkeit sich auf jenem Postulat durch einen Act des vorhergehenden Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Besitz eines Anderen von ebendemselben Gegenstande dawider ist, also vorläufig, nach dem Gesetz der äußeren Freiheit jedermann, der mit mir nicht in den Zustand einer öffentlich gesetzlichen Freiheit treten will, von aller Anmaßung des Gebrauchs eines solchen Gegenstandes abzuhalten berechtigt, um dem Postulat der Vernunft gemäß eine Sache, die sonst praktisch vernichtet sein würde, seinem Gebrauch zu unterwerfen.

Zweites Hauptstück.

Von der Art etwas Äußeres zu erwerben.

§ 10.

Allgemeines Princip der äußeren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache (efficio), daß etwas *mein* werde. — Ursprünglich mein ist dasjenige Äußere, was auch ohne einen rechtlichen Act mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines Anderen abgeleitet ist.

Nichts Äußeres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines Anderen abzuleiten, erworben sein. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein (communio) kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muß (durch einen äußeren rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Besitz eines äußeren Gegenstandes ursprünglich nur gemeinsam sein kann. Auch wenn man sich (problematisch) eine *ursprüngliche* Gemeinschaft (communio mei et tui originaria) denkt: so muß sie doch von der *uranfänglichen* (communio primaeva) unterschieden werden, welche als in der ersten *Zeit* der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet angenommen wird und nicht wie die erstere auf Principien, sondern nur auf Geschichte gegründet werden kann: wobei die letztere doch immer als erworben und abgeleitet (communio derivativa) gedacht werden müßte.

Das Princip der äußeren Erwerbung ist nun: Was ich (nach dem Gesetz der äußeren *Freiheit*) in meine *Gewalt* bringe, und wovon als Object meiner Willkür Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe: endlich, was ich (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten *Willens*) *will*, es solle mein sein, das ist mein.

Die Momente (attendenda) der *ursprünglichen* Erwerbung sind also: 1. die *Apprehension* eines Gegenstandes, der Keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten würde. Diese *Apprehension* ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkür im Raum und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist (possessio phaenomenon). 2. Die *Bezeichnung* (declaratio) des Besitzes dieses Gegenstandes und des Acts meiner Willkür

jeden Anderen davon abzuhalten. 3. Die Zueignung (appropriatio) als Act eines äußerlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkür verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als wor-
5 auf der Schlußsatz: der äußere Gegenstand ist mein, beruht, d. i. daß der Besitz als ein bloß rechtlicher gültig (possessio noumenon) sei, gründet sich darauf: daß, da alle diese Actus rechtlich sind, mithin aus der praktischen Vernunft hervorgehen, und also in der Frage, was Rechtens ist, von den empirischen Bedingungen des Besitzes abstrahirt werden
10 kann, der Schlußsatz: der äußere Gegenstand ist mein, vom sensibelen auf den intelligibelen Besitz richtig geführt wird.

Die ursprüngliche Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür heißt Bemächtigung (occupatio) und kann nicht anders, als an körperlichen Dingen (Substanzen) statt finden. Wo nun eine solche statt
15 findet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der sich einer Sache bemächtigen will (qui prior tempore potior iure). Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkür; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen, folglich
20 von dem Seinen Anderer abgeleitet sein. — Wie ein solcher Act der Willkür, als jener ist, das Seine für jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. — Indessen ist die erste Erwerbung doch darum sofort nicht die ursprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen
25 Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre sie von dem besonderen Willen eines jeden abgeleitet und allseitig: da eine ursprüngliche Erwerbung nur aus dem einseitigen Willen hervorgehen kann.

Eintheilung

30 der Erwerbung des äußeren Mein und Dein.

1. Der Materie (dem Objecte) nach erwerbe ich entweder eine körperliche Sache (Substanz) oder die Leistung (Causalität) eines Anderen oder diese andere Person selbst, d. i. den Zustand derselben, so fern ich ein Recht erlange, über denselben zu verfügen (das Commercium
35 mit derselben).

2. Der **Form** (Erwerbungsart) nach ist es entweder ein **Sachenrecht** (ius reale) oder **persönliches Recht** (ius personale) oder ein **dinglich-persönliches Recht** (ius realiter personale) des Besitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer anderen Person als einer Sache.

3. Nach dem **Rechtsgrunde** (titulus) der Erwerbung; welches eigentlich kein besonderes Glied der Eintheilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung ist: entweder durch den Act einer **einseitigen** oder **doppelseitigen** oder **allseitigen** Willkür, wodurch etwas Äußeres (facto, pacto, lege) erworben wird.

Erster Abschnitt.

Vom Sachenrecht.

§ 11.

Was ist ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des Rechts **in einer Sache** (ius reale, ius in re), „es sei das **Recht gegen jeden Besitzer derselben**", ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber was ist das, was da macht, daß ich mich wegen eines äußeren Gegenstandes an jeden Inhaber desselben halten und ihn (per vindicationem) nöthigen kann, mich wieder in Besitz desselben zu setzen? Ist dieses äußere rechtliche Verhältniß meiner Willkür etwa ein **unmittelbares** Verhältniß zu einem körperlichen Dinge? So müßte derjenige, welcher sein Recht nicht unmittelbar auf Personen, sondern auf Sachen bezogen denkt, es sich freilich (obzwar nur auf dunkele Art) vorstellen: nämlich, weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der andern correspondirt, daß die äußere Sache, ob sie zwar dem ersten Besitzer abhanden gekommen, diesem doch immer **verpflichtet** bleibe, d. i. sich jedem anmaßlichen anderen Besitzer weigere, weil sie jenem schon verbindlich ist, und so mein Recht gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden **Genius** den fremden Besitzer immer an mich weise. Es ist also ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältniß durch ein solches Bild zu versinnlichen und sich so auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: Das Recht in

einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen, oder gestifteten) Gesammtbesitze ich mit allen andern bin. Denn das Letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, daß ich jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschließe (ius contra quemlibet huius rei possessorem), weil, ohne einen solchen Gesammtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von Andern, die es sind, und die sie brauchen, lädirt werden könne. — Durch einseitige Willkür kann ich keinen Andern verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkür Aller in einem Gesammtbesitz. Sonst müßte ich mir ein Recht in einer Sache so denken: als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererst das Recht gegen jeden Besitzer derselben ableiten; welches eine ungereimte Vorstellungsart ist.

Unter dem Wort: Sachenrecht (ius reale) wird übrigens nicht bloß das Recht in einer Sache (ius in re), sondern auch der Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verstanden. — Es ist aber klar, daß ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben oder erwerben könnte: weil zwischen ihm als Person und allen anderen äußeren Dingen als Sachen es gar kein Verhältniß der Verbindlichkeit giebt. Es giebt also, eigentlich und buchstäblich verstanden, auch kein (directes) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was jemanden gegen eine Person zukommt, die mit allen Anderen (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz ist.

§ 12.

Die erste Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens sein.

Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verstanden wird) ist in Ansehung alles Beweglichen auf demselben als Substanz, die Existenz des Letzteren aber nur als Inhärenz zu betrachten, und so wie im theoretischen Sinne die Accidenzen nicht außerhalb der Substanz existiren können, so kann im praktischen das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von jemanden sein, wenn dieser nicht vorher als im rechtlichen Besitz desselben befindlich (als das Seine desselben) angenommen wird.

Denn setzet, der Boden gehöre niemanden an: so werde ich jede bewegliche Sache, die sich auf ihm befindet, aus ihrem Platze stoßen können, um ihn selbst einzunehmen, bis sie sich gänzlich verliert, ohne daß der Freiheit irgend eines Anderen, der jetzt gerade nicht Inhaber desselben ist, dadurch Abbruch geschieht; alles aber, was zerstört werden kann, ein Baum, 5 Haus u. s. w., ist (wenigstens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerstörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein Immobile nennt, so wird das Mein und Dein an jener nicht von der Substanz, sondern dem ihr Anhängenden verstanden, welches nicht die Sache selbst ist. 10

§ 13.

Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt.

Was das erste betrifft, so gründet sich dieser Satz auf dem Postulat 15 der praktischen Vernunft (§ 2); das zweite auf folgenden Beweis.

Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besitz (possessio), der vom Sitz (sedes) als einem willkür- 20 lichen, mithin erworbenen, dauernden Besitz unterschieden ist, ist ein gemeinsamer Besitz wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche als Kugelfläche: weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, daß sie in gar keine Gemeinschaft mit einander kämen, diese also nicht eine nothwendige Folge von ihrem 25 Dasein auf Erden wäre. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derselben vorhergeht (von der Natur selbst constituirt ist), ist ein ursprünglicher Gesammtbesitz (communio possessionis originaria), dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines 30 uranfänglichen Gesammtbesitzes (communio primaeva), sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der a priori das Princip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.

§ 14.

Der rechtliche Act dieser Erwerbung ist Bemächtigung (occupatio).

Die Besitznehmung (apprehensio), als der Anfang der Inhabung
5 einer körperlichen Sache im Raume (possessionis physicae), stimmt unter keiner anderen Bedingung mit dem Gesetz der äußeren Freiheit von jedermann (mithin a priori) zusammen, als unter der der Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung (prior apprehensio), welche ein Act der Willkür ist. Der Wille aber, die Sache (mithin auch
10 ein bestimmter abgetheilter Platz auf Erden) solle mein sein, d. i. die Zueignung (appropriatio), kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders als einseitig (voluntas unilateralis s. propria) sein. Die Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür durch einseitigen Willen ist die Bemächtigung. Also kann die ursprüngliche Erwerbung desselben,
15 mithin auch eines abgemessenen Bodens nur durch Bemächtigung (occupatio) geschehen. —

Die Möglichkeit auf solche Art zu erwerben läßt sich auf keine Weise einsehen, noch durch Gründe darthun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Postulat der praktischen Vernunft. Derselbe Wille aber kann
20 doch eine äußere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur so fern er in einem a priori vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkür Aller, die in ein praktisches Verhältniß gegen einander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht
25 jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger, nicht zufällig, sondern a priori, mithin nothwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Princip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt,
30 und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich.

§ 15.
Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturzustande zwar auch, aber nur provisorisch erworben werden.

Die bürgerliche Verfassung, obzwar ihre Wirklichkeit subjectiv zufällig ist, ist gleichwohl objectiv, d. i. als Pflicht, nothwendig. Mithin giebt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äußere Erwerbung unterworfen ist. 5

Der empirische Titel der Erwerbung war die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung (apprehensio physica), welchem, weil dem Besitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Besitz in der Erscheinung untergelegt werden kann, der einer intellectuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) correspondiren muß, und die den Satz gründet: „Was ich nach Gesetzen der äußeren Freiheit in meine Gewalt bringe und will, es solle mein sein, das wird mein.“ 10 15

Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines a priori vereinigten (nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) stillschweigend vorausgesetzt wird; denn durch einseitigen Willen kann Anderen eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden. — Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet), mithin nur provisorisch kann etwas Äußeres ursprünglich erworben werden. — Die peremtorische Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt. 20 25

Gleichwohl ist jene provisorische dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft ist die Möglichkeit derselben, in welchem Zustande die Menschen neben einander sein mögen, (also auch im Naturzustande) ein Princip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande heraus zu gehen und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtorisch machen kann, zu treten. 30 35

Es ist die Frage: wie weit erstreckt sich die Befugniß der Besitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen ihn in seiner Gewalt zu haben, d. i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn vertheidigen kann; gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht
5 beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten. Darnach müßte also auch der Streit über das freie oder verschlossene Meer entschieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen, darf niemand an der Küste eines Landes, das schon einem gewissen Staat zugehört, fischen, Bernstein aus dem Grunde der
10 See holen u. dergl. — Ferner: ist die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung u. dergl.) zur Erwerbung desselben nothwendig? Nein! denn da diese Formen (der Specificirung) nur Accidenzen sind, so machen sie kein Object eines unmittelbaren Besitzes aus und können zu dem des Subjects nur gehören, so fern
15 die Substanz vorher als das Seine desselben anerkannt ist. Die Bearbeitung ist, wenn es auf die Frage von der ersten Erwerbung ankommt, nichts weiter als ein äußeres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe kosten, ersetzen kann. — Ferner: darf man wohl jemanden in dem Act seiner Besitz-
20 nehmung hindern, so daß keiner von beiden des Rechts der Priorität theilhaftig werde, und so der Boden immer als keinem angehörig frei bleibe? Gänzlich kann diese Hinderung nicht statt finden, weil der Andere, um dieses thun zu können, sich doch auch selbst auf irgend einem benachbarten Boden befinden muß, wo er also selbst behindert
25 werden kann zu sein, mithin eine absolute Verhinderung ein Widerspruch wäre; aber respectiv auf einen gewissen (zwischenliegenden) Boden, diesen als neutral zur Scheidung zweier benachbarten unbenutzt liegen zu lassen, würde doch mit dem Rechte der Bemächtigung zusammen bestehen; aber alsdann gehört wirklich dieser Boden
30 Beiden gemeinschaftlich und ist nicht herrenlos (res nullius) eben darum, weil er von beiden dazu gebraucht wird, um sie von einander zu scheiden. — Ferner kann man auf einem Boden, davon kein Theil das Seine von jemanden ist, doch eine Sache als die seine haben? Ja, wie in der Mongolei jeder sein Gepäck, was er hat, lie-
35 gen lassen, oder sein Pferd, was ihm entlaufen ist, als das Seine in seinen Besitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch desselben also jedem einzelnen zusteht; daß aber jemand eine

bewegliche Sache auf dem Boden eines Anderen als das Seine haben kann, ist zwar möglich, aber nur durch Vertrag. — Endlich ist die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerstehen, eine gewisse Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk oder den Ackerleuten, 5 oder diese den Pflanzern u. dergl.? Allerdings; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen wollen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Gränzen halten, eine Sache des bloßen Beliebens (res merae facultatis).

Zuletzt kann noch gefragt werden: ob, wenn uns weder die Na- 10 tur noch der Zufall, sondern bloß unser eigener Wille in Nachbarschaft mit einem Volk bringt, welches keine Aussicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verspricht, wir nicht in der Absicht diese zu stiften und diese Menschen (Wilde) in einen rechtlichen Zustand zu versetzen (wie etwa die amerikanischen Wilden, die Hottentotten, 15 die Neuholländer) befugt sein sollten, allenfalls mit Gewalt, oder (welches nicht viel besser ist) durch betrügerischen Kauf Colonien zu errichten und so Eigenthümer ihres Bodens zu werden und ohne Rücksicht auf ihren ersten Besitz Gebrauch von unserer Überlegenheit zu machen; zumal es die Natur selbst (als die das Leere verabscheuet) 20 so zu fordern scheint, und große Landstriche in anderen Welttheilen an gesitteten Einwohnern sonst menschenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert sind, oder gar auf immer bleiben müßten, und so der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde. Allein man sieht durch diesen Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitism), alle Mittel zu 25 guten Zwecken zu billigen, leicht durch; diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich.

Die Unbestimmtheit in Ansehung der Quantität sowohl als der Qualität des äußeren erwerblichen Objects macht diese Aufgabe (der einzigen ursprünglichen äußeren Erwerbung) unter allen zur schwer- 30 sten sie aufzulösen. Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Äußeren aber muß es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle sein. Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöset wird, so wird, wenn dieser sich 35 nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben.

§ 16.
Exposition des Begriffs einer ursprünglichen Erwerbung des Bodens.

Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesammt-Besitz des
5 Bodens der ganzen Erde (communio fundi originaria) mit dem ihnen
von Natur zustehenden Willen (eines jeden) denselben zu gebrauchen
(lex iusti), der wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der
Willkür des Einen gegen die des Anderen allen Gebrauch desselben auf-
heben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach
10 welchem einem jeden ein besonderer Besitz auf dem gemeinsamen Boden
bestimmt werden kann (lex iuridica). Aber das austheilende Gesetz des
Mein und Dein eines jeden am Boden kann nach dem Axiom der äußeren
Freiheit nicht anders als aus einem ursprünglich und a priori ver-
einigten Willen (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Act voraus-
15 setzt), mithin nur im bürgerlichen Zustande hervorgehen (lex iustitiae
distributivae), der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens
ist, bestimmt. — In diesem Zustand aber, d. i. vor Gründung und doch
in Absicht auf denselben, d. i. provisorisch, nach dem Gesetz der äußeren
Erwerbung zu verfahren, ist Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen
20 des Willens jedermann zu verbinden, den Act der Besitznehmung und
Zueignung, ob er gleich nur einseitig ist, als gültig anzuerkennen; mithin
ist eine provisorische Erwerbung des Bodens mit allen ihren rechtlichen
Folgen möglich.

Eine solche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine Gunst
25 des Gesetzes (lex permissiva) in Ansehung der Bestimmung der Grenzen
des rechtlich-möglichen Besitzes für sich: weil sie vor dem rechtlichen Zu-
stande vorhergeht und, als bloß dazu einleitend, noch nicht peremtorisch
ist, welche Gunst sich aber nicht weiter erstreckt, als bis zur Einwilligung
Anderer (Theilnehmender) zu Errichtung des Letzteren, bei dem Wider-
30 stande derselben aber in diesen (den bürgerlichen) zu treten, und so lange
derselbe währt, allen Effect einer rechtmäßigen Erwerbung bei sich führt,
weil dieser Ausgang auf Pflicht gegründet ist.

§ 17.

Deduction des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung.

Wir haben den *Titel* der Erwerbung in einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, mithin unter Raums-Bedingungen eines äußeren Besitzes, die *Erwerbungsart* aber in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung (apprehensio), verbunden mit dem Willen, den äußeren Gegenstand als den seinen zu haben, gefunden. Nun ist noch nöthig die *Erwerbung* selbst, d. i. das äußere Mein und Dein, was aus beiden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligibelen Besitz (possessio noumenon) des Gegenstandes, nach dem, was sein Begriff enthält, aus den Principien der reinen rechtlich-praktischen Vernunft zu entwickeln.

Der *Rechtsbegriff* vom *äußeren* Mein und Dein, so fern es *Substanz* ist, kann, was das Wort *außer mir* betrifft, nicht einen anderen *Ort*, als wo ich bin, bedeuten: denn er ist ein Vernunftbegriff; sondern, da unter diesem nur ein reiner Verstandesbegriff subsumirt werden kann, bloß etwas von mir *Unterschiedenes* und den eines nicht empirischen Besitzes (der gleichsam fortdauernden Apprehension), sondern nur den des *in meiner Gewalt Habens* (die Verknüpfung desselben mit mir als subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äußeren Gegenstandes, welcher ein reiner Verstandesbegriff ist, bedeuten. Nun ist die Weglassung oder das Absehen (Abstraction) von diesen sinnlichen Bedingungen des Besitzes als eines Verhältnisses der Person zu *Gegenständen*, die keine Verbindlichkeit haben, nichts anders als das Verhältniß einer Person zu *Personen*, diese alle durch den *Willen* der ersteren, so fern er dem Axiom der äußeren Freiheit, dem *Postulat* des Vermögens und der allgemeinen *Gesetzgebung* des a priori als vereinigt gedachten Willens gemäß ist, in Ansehung des Gebrauchs der Sachen zu *verbinden*, welches also der *intelligibele Besitz* derselben, d. i. der durchs bloße Recht, ist, obgleich der Gegenstand (die Sache, die ich besitze) ein Sinnenobject ist.

Daß die erste Bearbeitung, Begränzung, oder überhaupt *Formgebung* eines Bodens keinen Titel der Erwerbung desselben, d. i. der Besitz des Accidens nicht einen Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne, sondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (accessorium sequitur suum principale) aus

dem Eigenthum der Substanz gefolgert werden müsse, und daß der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiß verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den Ersteren verloren hat, ist für sich selbst so klar, daß man jene so alte und noch weit und 5 breit herrschende Meinung schwerlich einer anderen Ursache zuschreiben kann, als der ingeheim obwaltenden Täuschung, Sachen zu personificiren und, gleich als ob jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem Anderen als ihm zu Diensten zu stehen, unmittelbar gegen sie sich ein Recht zu denken; denn 10 wahrscheinlicherweise würde man auch nicht so leichten Fußes über die natürliche Frage (von der oben schon Erwähnung geschehen) weggeglitten sein: „Wie ist ein Recht in einer Sache möglich?“ Denn das Recht gegen einen jeden Besitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniß der besonderen Willkür zum Gebrauch eines Objects, so 15 fern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Gesetz desselben zusammenstimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrifft, der schon der meinige ist, so gehören sie, wenn sie sonst keines Anderen sind, mir zu, ohne daß ich zu diesem Zweck eines besonderen rechtlichen Acts bedürfte 20 (nicht facto, sondern lege); nämlich weil sie als der Substanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (iure rei meae), wozu auch Alles gehört, was mit meiner Sache so verbunden ist, daß ein Anderer sie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieses selbst zu verändern (z. B. Vergoldung, Mischung eines mir zugehörigen 25 Stoffes mit andern Materien, Anspülung oder auch Veränderung des anstoßenden Strombettes und dadurch geschehende Erweiterung meines Bodens u. s. w. Ob aber der erwerbliche Boden sich noch weiter als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus (das Recht, noch an meinen Ufern zu fischen, oder Bernstein 30 herauszubringen u. dergl.), ausdehnen lasse, muß nach ebendenselben Grundsätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechanisches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu sichern (z. B. so weit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört er zu meinem Besitz, und das Meer ist bis dahin 35 geschlossen (mare clausum). Da aber auf dem weiten Meere selbst kein Sitz möglich ist, so kann der Besitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See ist frei (mare liberum). Das

Stranden aber, es sei der Menschen oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann als unvorsetzlich von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden: weil es nicht Läsion (ja überhaupt kein Factum) ist, und die Sache, die auf einen Boden gerathen ist, der doch irgend einem angehört, nicht als res nullius behandelt werden kann. Ein Fluß dagegen kann, so weit der Besitz seines Ufers reicht, so gut wie ein jeder Landboden unter obbenannten Einschränkungen ursprünglich von dem erworben werden, der im Besitz beider Ufer ist.

* * *

Der äußere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von jemanden ist, ist dessen Eigenthum (dominium), welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Accidenzen der Substanz) inhäriren, über welche also der Eigenthümer (dominus) nach Belieben verfügen kann (ius disponendi de re sua). Aber hieraus folgt von selbst: daß ein solcher Gegenstand nur eine körperliche Sache (gegen die man keine Verbindlichkeit hat) sein könne, daher ein Mensch sein eigener Herr (sui iuris), aber nicht Eigenthümer von sich selbst (sui dominus) (über sich nach Belieben disponiren zu können), geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist; wiewohl dieser Punkt, der zum Recht der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört, hier nicht seinen eigentlichen Platz hat, sondern nur beiläufig zum besseren Verständniß des kurz vorher Gesagten angeführt wird. — Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derselben Sache geben ohne ein gemeinsames Mein und Dein, sondern nur als gemeinsame Besitzer dessen, was nur einem als das Seine zugehört, wenn von den sogenannten Miteigenthümern (condomini) einem nur der ganze Besitz ohne Gebrauch, dem Anderen aber aller Gebrauch der Sache sammt dem Besitz zukommt, jener also (dominus directus) diesen (dominus utilis) nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leistung restringirt, ohne dabei seinen Gebrauch zu limitiren.

Zweiter Abschnitt.

Vom persönlichen Recht.

§ 18.

Der Besitz der Willkür eines Anderen, als Vermögen sie durch die
5 meine nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen, (das äußere Mein und Dein in Ansehung der Causalität eines Anderen) ist ein Recht (dergleichen ich mehrere gegen eben dieselbe Person oder gegen Andere haben kann): der Inbegriff (das System) der Gesetze aber, nach welchen ich in diesem Besitz sein kann, das persönliche Recht, welches nur
10 ein einziges ist.

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig sein (denn eine solche würde nicht dem Princip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkür mit der Freiheit von jedermann gemäß, mithin unrecht sein). Eben so kann ich auch nicht durch rechts-
15 widrige That eines Anderen (facto iniusto alterius) erwerben; denn wenn diese Läsion mir auch selbst widerfahren wäre, und ich von dem Anderen mit Recht Genugthuung fordern kann, so wird dadurch doch nur das Meine unvermindert erhalten, aber nichts über das, was ich schon vorher hatte, erworben.

20 Erwerbung durch die That eines Anderen, zu der ich diesen nach Rechtsgesetzen bestimme, ist also jederzeit von dem Seinen des Anderen abgeleitet, und diese Ableitung als rechtlicher Act kann nicht durch diesen als einen negativen Act, nämlich der Verlassung, oder einer auf das Seine geschehenen Verzichtthuung (per derelictionem aut renuncia-
25 tionem), geschehen, denn dadurch wird nur das Seine Eines oder des Anderen aufgehoben, aber nichts erworben, — sondern allein durch Übertragung (translatio), welche nur durch einen gemeinschaftlichen Willen möglich ist, vermittelst dessen der Gegenstand immer in die Gewalt des Einen oder des Anderen kommt, alsdann einer seinem Antheile an dieser
30 Gemeinschaft entsagt, und so das Object durch Annahme desselben (mithin einen positiven Act der Willkür) das Seine wird. — Die Übertragung seines Eigenthums an einen Anderen ist die Veräußerung. Der Act der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des Einen auf den Anderen übergeht, ist der Vertrag.

§ 19.

In jedem Vertrage sind zwei vorbereitende und zwei constituirende rechtliche Acte der Willkür; die beiden ersteren (die des Tractirens) sind das Angebot (oblatio) und die Billigung (approbatio) desselben; die beiden andern (nämlich des Abschließens) sind das Versprechen (promissum) und die Annehmung (acceptatio). — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Versprechen heißen, als wenn ich vorher urtheile, das Angebotene (oblatum) sei etwas, was dem Promissar angenehm sein könne; welches durch die zwei erstern Declarationen angezeigt, durch diese allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den besonderen Willen des Promittenten, noch den des Promissars (als Acceptanten) geht das Seine des ersteren zu dem letzteren über, sondern nur durch den vereinigten Willen beider, mithin so fern beider Wille zugleich declarirt wird. Nun ist dies aber durch empirische Actus der Declaration, die einander nothwendig in der Zeit folgen müssen und niemals zugleich sind, unmöglich. Denn wenn ich versprochen habe und der Andere nun acceptiren will, so kann ich während der Zwischenzeit (so kurz sie auch sein mag) es mich gereuen lassen, weil ich vor der Acception noch frei bin; so wie anderseits der Acceptant eben darum an seine auf das Versprechen folgende Gegenerklärung auch sich nicht für gebunden halten darf. — Die äußern Förmlichkeiten (solennia) bei Schließung des Vertrags [der Handschlag, oder die Zerbrechung eines von beiden Personen angefaßten Strohhalms (stipula)] und alle hin und her geschehene Bestätigungen seiner vorherigen Erklärung beweisen vielmehr die Verlegenheit der Paciscenten, wie und auf welche Art sie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in einem Augenblicke zugleich existirend vorstellig machen wollen, was ihnen doch nicht gelingt: weil es immer nur in der Zeit einander folgende Actus sind, wo, wenn der eine Act ist, der andere entweder noch nicht, oder nicht mehr ist.

Aber die transscendentale Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle diese Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äußeren Verhältnisse wird meine Besitznehmung der Willkür eines Anderen (und so wechselseitig), als Bestimmungsgrund desselben zu einer That, zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkür eines jeden von beiden in der Zeit, als sinnlicher Bedingung der Apprehension, gedacht, wo beide rechtliche Acte immer nur auf ein=

ander folgen: weil jenes Verhältniß (als ein rechtliches) rein intellectuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als ein intelligibeler (possessio noumenon) nach Freiheitsbegriffen mit Abstraction von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder
5 Dein vorgestellt; wo beide Acte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als pactum re initum) aus einem einzigen gemeinsamen Willen hervorgehend (welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird) und der Gegenstand (promissum) durch Weglassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen
10 praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird.

Daß dieses die wahre und einzig mögliche Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag sei, wird durch die mühselige und doch immer vergebliche Bestrebung der Rechtsforscher (z. B. Moses Mendelssohns in seinem „Jerusalem") zur Beweisführung jener Möglich-
15 keit hinreichend bestätigt. — Die Frage war: warum soll ich mein Versprechen halten? Denn daß ich es soll, begreift ein jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; eben so wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftschlüsse zu beweisen, daß ich,
20 um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse (ein analytischer Satz), deren zwei aber zusammengenommen größer sein müssen, als die dritte (ein synthetischer; beide aber a priori). Es ist ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abstrahirenden) Ver-
25 nunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abstraction von jenen Bedingungen, ohne daß dadurch der Besitz desselben aufgehoben wird, ist selbst die Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag; so wie es in dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äußeren Sache war.

30 § 20.

Was ist aber das Äußere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Causalität der Willkür des Anderen in Ansehung einer mir versprochenen Leistung ist, so erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äußere Sache, sondern eine That desselben, dadurch jene Sache in meine

Gewalt gebracht wird, damit ich sie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines Anderen (nicht das Versprochene), und doch kommt etwas zu meiner äußeren Habe hinzu; ich bin *vermögender* (locupletior) geworden durch Erwerbung einer activen Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des Anderen. — Dieses mein Recht aber ist nur ein *persönliches*, nämlich gegen eine *bestimmte* physische Person, und zwar auf ihre Causalität (ihre Willkür) zu wirken, mir etwas zu *leisten*, nicht ein *Sachenrecht* gegen diejenige *moralische Person*, welche nichts anders als die Idee der a priori *vereinigten Willkür aller* ist, und wodurch ich allein ein *Recht gegen jeden Besitzer derselben* erwerben kann; als worin alles Recht in *einer Sache* besteht.

Die Übertragung des Meinen durch Vertrag geschieht nach dem Gesetz der Stetigkeit (lex continui), d. i. der Besitz des Gegenstandes ist während diesem Act keinen Augenblick unterbrochen, denn sonst würde ich in diesem Zustande einen Gegenstand als etwas, das keinen Besitzer hat (res vacua), folglich ursprünglich erwerben; welches dem Begriff des Vertrages widerspricht. — Diese Stetigkeit aber bringt es mit sich, daß nicht eines von beiden (promittentis et acceptantis) besonderer, sondern ihr vereinigter Wille derjenige ist, welcher das Meine auf den Anderen überträgt; also nicht auf die Art: daß der Versprechende zuerst seinen Besitz zum Vortheil des Anderen verläßt (derelinquit), oder seinem Recht entsagt (renunciat), und der Andere sogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation ist also ein Act, in welchem der Gegenstand einen Augenblick beiden zusammen angehört, so wie in der parabolischen Bahn eines geworfenen Steins dieser im Gipfel derselben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann und so allererst von der steigenden Bewegung zum Fallen übergeht.

§ 21.

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch *Annehmung* (acceptatio) des Versprechens, sondern nur durch *Übergabe* (traditio) des Versprochenen erworben. Denn alles Versprechen geht auf eine *Leistung*, und wenn das Versprochene eine Sache ist, kann jene nicht anders entrichtet

werden, als durch einen Act, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz derselben gesetzt wird, d. i. durch die Übergabe. Vor dieser also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen; die Sache ist von dem Einen zu dem Anderen noch nicht übergegangen, folglich von 5 diesem nicht erworben worden, mithin das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches und wird nur durch die Tradition ein dingliches Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Übergabe folgt (pactum re initum), schließt alle Zwischenzeit zwischen der Schließung und Vollziehung aus und bedarf keines besonderen noch zu erwartenden 10 Acts, wodurch das Seine des Einen auf den Anderen übertragen wird. Aber wenn zwischen jenen Beiden noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Übergabe bewilligt ist, frägt sich: ob die Sache schon vor dieser durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden und das Recht des Letzteren ein Recht in der Sache sei, oder 15 ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Übergabe betrifft, dazu kommen müsse, mithin das Recht durch die bloße Acceptation nur ein persönliches sei und allererst durch die Übergabe ein Recht in der Sache werde. — Daß es sich hiemit wirklich so, wie das letztere besagt, verhalte, erhellt aus nachfolgendem:

20 Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, schließe und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein (vi pacti re initi), und mein Recht ist ein Recht in der Sache; lasse ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber besonders 25 auszumachen, in wessen physischem Besitz (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung (apprehensio), mithin vor dem Wechsel des Besitzes sein solle: so ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nämlich den Verkäufer, von ihm in den Besitz gesetzt zu werden 30 (poscendi traditionem), als subjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs desselben, d. i. mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens (praestatio), mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Übergabe (als pactum re 35 initum) enthält, mithin eine Zeit zwischen dem Abschluß desselben und der Besitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieser Zeit nicht

anders zum Besitz gelangen, als dadurch daß ich einen besonderen rechtlichen, nämlich einen Besitzact (actum possessorium) ausübe, der einen besonderen Vertrag ausmacht, und dieser ist: daß ich sage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn daß dieser eine Sache zum Gebrauche eines Anderen auf eigene Gefahr in seine Gewahrsame nehmen werde, versteht sich nicht von selbst, sondern dazu gehört ein besonderer Vertrag, nach welchem der Veräußerer seiner Sache innerhalb der bestimmten Zeit noch immer Eigenthümer bleibt (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muß), der Erwerbende aber nur dann, wenn er über diese Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angesehen werden kann, als sei sie ihm überliefert. Vor diesem Besitzact ist also alles durch den Vertrag Erworbene nur ein persönliches Recht, und der Promissar kann eine äußere Sache nur durch Tradition erwerben.

Dritter Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

§ 22.

Dieses Recht ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person. — Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das häusliche, und das Verhältniß in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluß (der Person des einen auf das andere) nach dem Princip der äußeren Freiheit (Causalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen heißt. — Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige That (facto), noch durch bloßen Vertrag (pacto), sondern durchs Gesetz (lege), welches, weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und persönliche hinaus liegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person sein muß, welches ein natürliches Erlaubnißgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist.

§ 23.

Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: Der *Mann* erwirbt ein *Weib*, das *Paar* erwirbt *Kinder* und die *Familie Gesinde*. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräußerlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das *allerpersönlichste*.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft
erster Titel:
Das Eherecht.

§ 24.

Geschlechtsgemeinschaft (commercium sexuale) ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht (usus membrorum et facultatum sexualium alterius), und entweder ein *natürlicher* (wodurch seines Gleichen erzeugt werden kann), oder *unnatürlicher* Gebrauch und dieser entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts, oder einem Thiere von einer anderen als der Menschen-Gattung; welche Übertretungen der Gesetze, unnatürliche Laster (crimina carnis contra naturam), die auch unnennbar heißen, als Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der bloßen thierischen *Natur* (vaga libido, venus volgivaga, fornicatio), oder nach dem *Gesetz*. — Die letztere ist die *Ehe* (matrimonium), d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur sein, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte; aber daß der Mensch, der sich verehlicht, diesen Zweck sich vorsetzen *müsse*, wird zur Rechtmäßigkeit dieser seiner Verbindung nicht erfordert; denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen.

Es ist nämlich, auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger,

sondern durchs Gesetz der Menschheit nothwendiger Vertrag, d. i. wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig genießen wollen, so *müssen* sie sich nothwendig verehlichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft nothwendig.

§ 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein *Genuß*, zu dem sich ein Theil dem anderen hingiebt. In diesem Act macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen *gleich als Sache* erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, — weil diese eine absolute Einheit ist; — folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuß des andern nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch *allein* unter derselben möglich. Daß aber dieses *persönliche Recht* es doch zugleich *auf dingliche Art* sei, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines Anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich gleich als eine Sache in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.

§ 26.

Aus denselben Gründen ist das Verhältniß der Verehlichten ein Verhältniß der *Gleichheit* des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen (folglich nur in *Monogamie*, denn in einer Polygamie gewinnt die Person, die sich weggiebt, nur einen Theil desjenigen, dem sie ganz anheim fällt, und macht sich also zur bloßen Sache), als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugniß haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Theils derselben zu begeben.

Daß der Concubinat keines zu Recht beständigen Contracts fähig sei, so wenig als die Verdingung einer Person zum einmaligen Genuß (pactum fornicationis), folgt aus dem obigen Grunde. Denn

was den letzteren Vertrag betrifft: so wird jedermann gestehen, daß die Person, welche ihn geschlossen hat, zur Erfüllung ihres Versprechen rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr gereuete; und so fällt auch der erstere, nämlich der des Concubinats, (als pactum turpe) weg, weil dieser ein Contract der Verdingung (locatio-conductio) sein würde und zwar eines Gliedmaßes zum Gebrauch eines Anderen, mithin wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Person diese sich selbst als Sache der Willkür des Anderen hingeben würde; daher jeder Theil den eingegangenen Vertrag mit dem anderen aufheben kann, so bald es ihm beliebt, ohne daß der andere über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen kann. — Eben dasselbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur größeren Herrschaft des einen Theils über den anderen zu benutzen; denn in der That ist sie nach dem bloßen Naturrecht vom Concubinat nicht unterschieden und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Verehlichten als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne in Verhältniß auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Theil) sein, so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des Zwecks abgeleitet werden kann.

§ 27.

Der Ehe-Vertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung (copula carnalis) vollzogen. Ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts mit dem geheimen Einverständniß entweder sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten, oder mit dem Bewußtsein eines oder beider Theile, dazu unvermögend zu sein, ist ein simulirter Vertrag und stiftet keine Ehe; kann auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöset werden. Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, so kann jenes Recht durch diesen unverschuldeten Zufall nichts einbüßen.

Aus dieser Persönlichkeit der erstern folgt nun auch, daß, da die Kinder nie als Eigenthum der Eltern angesehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derselben gehören (weil sie gleich den Sachen im Besitz der Eltern sind und aus jedes Anderen Besitz, selbst wider ihren Willen, in diesen zurückgebracht werden können), das Recht der ersteren kein bloßes Sachenrecht, mithin nicht veräußerlich (ius personalissimum), aber auch nicht ein bloß persönliches, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht ist.

Hiebei fällt also in die Augen, daß der Titel eines auf dingliche Art persönlichen Rechts in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und persönlichen Rechts nothwendig hinzukommen müsse, jene bisherige Eintheilung also nicht vollständig gewesen ist, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern als einem Stück ihres Hauses die Rede ist, jene sich nicht bloß auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen, zurückzukehren, wenn sie entlaufen sind, sondern sich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) zu bemächtigen und sie einzufangen berechtigt sind.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft
dritter Titel:
Das Hausherren-Recht.

§ 30.

Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachten, werden auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung (so wie es theils als natürliche Volljährigkeit dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, theils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäß eintritt), mündig (maiorennes), d. i. ihre eigene Herren (sui iuris), und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Act, mithin bloß durchs Gesetz (lege) — sind den Eltern für ihre Erziehung nichts schuldig, so wie gegenseitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen diese auf ebendieselbe Art loswerden, hiemit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen oder wieder gewinnen — die häusliche Gesellschaft aber, welche nach dem Gesetz nothwendig war, nunmehr aufgelöset wird.

Beide Theile können nun wirklich ebendasselbe Hauswesen, aber in

Hinsicht ganz richtige und auch nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche That auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigenthum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch ein Weltbürger in einen Zustand herüber gezogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.

§ 29.

Aus dieser Pflicht entspringt auch nothwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, so lange es des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaßen, imgleichen des Verstandesgebrauchs noch nicht mächtig ist, außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen und sowohl pragmatisch, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch moralisch, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde, — es zu bilden; Alles bis zur Zeit der Entlassung (emancipatio), da diese sowohl ihrem väterlichen Recht zu befehlen, als auch allem Anspruch auf Kostenerstattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entsagen, wofür und nach vollendeter Erziehung sie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als bloße Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit, in Anschlag bringen können.

---

gezeigt wird: der Widerspruch eräugne sich nur dann, wenn mit der Kategorie der Causalität zugleich die Zeitbedingung, die im Verhältniß zu Sinnenobjecten nicht vermieden werden kann (daß nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe), auch in das Verhältniß des Übersinnlichen zu einander hinüber gezogen wird (welches auch wirklich, wenn jener Causalbegriff in theoretischer Absicht objective Realität bekommen soll, geschehen müßte), er — der Widerspruch — aber verschwinde, wenn in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philosophische Rechtslehrer wird diese Nachforschung bis zu den ersten Elementen der Transscendentalphilosophie in einer Metaphysik der Sitten nicht für unnöthige Grübelei erklären, die sich in zwecklose Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe und doch auch die Nothwendigkeit, hierin den Rechtsprincipien genug zu thun, in Überlegung zieht.

Aus dieser Persönlichkeit der erstern folgt nun auch, daß, da die Kinder nie als Eigenthum der Eltern angesehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derselben gehören (weil sie gleich den Sachen im Besitz der Eltern sind und aus jedes Anderen Besitz, selbst wider ihren Willen, in diesen zurückgebracht werden können), das Recht der ersteren kein bloßes Sachenrecht, mithin nicht veräußerlich (ius personalissimum), aber auch nicht ein bloß persönliches, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht ist.

Hiebei fällt also in die Augen, daß der Titel eines auf dingliche Art persönlichen Rechts in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und persönlichen Rechts nothwendig hinzukommen müsse, jene bisherige Eintheilung also nicht vollständig gewesen ist, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern als einem Stück ihres Hauses die Rede ist, jene sich nicht bloß auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen, zurückzukehren, wenn sie entlaufen sind, sondern sich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) zu bemächtigen und sie einzufangen berechtigt sind.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft
dritter Titel:
Das Hausherren-Recht.

§ 30.

Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachten, werden auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung (so wie es theils als natürliche Volljährigkeit dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, theils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäß eintritt), mündig (maiorennes), d. i. ihre eigene Herren (sui iuris), und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Act, mithin bloß durchs Gesetz (lege) — sind den Eltern für ihre Erziehung nichts schuldig, so wie gegenseitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen diese auf ebendieselbe Art loswerden, hiemit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen oder wieder gewinnen — die häusliche Gesellschaft aber, welche nach dem Gesetz nothwendig war, nunmehr aufgelöset wird.

Beide Theile können nun wirklich ebendasselbe Hauswesen, aber in

einer anderen Form der Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherren mit dem Gesinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauses), mithin eben diese häusliche Gesellschaft, aber jetzt als hausherrliche (societas herilis) erhalten, durch einen Vertrag, durch den der erstere mit 5 den mündig gewordenen Kindern, oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freien Personen (der Hausgenossenschaft) eine häusliche Gesellschaft stiften, welche eine ungleiche Gesellschaft (des Gebietenden oder der Herrschaft und der Gehorchenden, d. i. der Dienerschaft, imperantis et subiecti domestici) sein würde.

10 Das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn und zwar, was die Form (den Besitzstand) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkür in seine Gewalt bringen; was aber die Materie betrifft, d. i. welchen Gebrauch er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so 15 kann er sich nie als Eigenthümer desselben (dominus servi) betragen: weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, 20 in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig, ist. (Von dem Eigenthumsrecht gegen den, der sich durch ein Verbrechen seiner Persönlichkeit verlustig gemacht hat, ist hier nicht die Rede.)

Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nicht von solcher Beschaffenheit sein, daß der Gebrauch desselben ein Ver- 25 brauch sein würde, worüber das Urtheil aber nicht bloß dem Hausherrn, sondern auch der Dienerschaft (die also nie Leibeigenschaft sein kann) zukommt; kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls nur auf unbestimmte Zeit, binnen der ein Theil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geschlossen werden. Die Kinder aber (selbst die eines durch 30 sein Verbrechen zum Sklaven Gewordenen) sind jederzeit frei. Denn frei geboren ist jeder Mensch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Kosten der Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sklave müßte, wenn er könnte, seine Kinder auch erziehen, ohne ihnen 35 dafür Kosten zu verrechnen; der Besitzer des Sklaven tritt also bei dieses seinem Unvermögen in die Stelle seiner Verbindlichkeit.

* * *

Man sieht also auch hier, wie unter beiden vorigen Titeln, daß es ein auf dingliche Art persönliches Recht (der Herrschaft über das Gesinde) gebe: weil man sie zurück holen und als das äußere Seine von jedem Besitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche sie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht untersucht werden dürfen.

Dogmatische Eintheilung

aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§ 31.

Von einer metaphysischen Rechtslehre kann gefordert werden, daß sie a priori die Glieder der Eintheilung (divisio logica) vollständig und bestimmt aufzähle und so ein wahres System derselben aufstelle; statt dessen alle empirische Eintheilung bloß *fragmentarisch* (partitio) ist und es ungewiß läßt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Ausfüllung der ganzen Sphäre des eingetheilten Begriffs erfordert würden. — Eine Eintheilung nach einem Princip a priori (im Gegensatz der empirischen) kann man nun *dogmatisch* nennen.

Aller Vertrag besteht an sich, d. i. *objectiv* betrachtet, aus zwei rechtlichen Acten: dem Versprechen und der Annehmung desselben; die Erwerbung durch die letztere (wenn es nicht ein pactum re initum ist, welches Übergabe erfordert) ist nicht ein Theil, sondern die rechtlich nothwendige *Folge* desselben. — *Subjectiv* aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge (welche die *Erwerbung* sein *sollte*) auch wirklich *erfolgen* (physische Folge sein) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Versprechens noch keine *Sicherheit*. Diese ist also, als äußerlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der *Gewißheit* der Erwerbung durch denselben, gehörend, ein Ergänzungsstück zur Vollständigkeit der Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu diesem Behuf drei Personen auf: der *Promittent*, der *Acceptant* und der *Cavent*; durch welchen letzteren und seinen besonderen Vertrag mit dem Promittenten der Acceptant zwar nichts mehr in Ansehung des Objects, aber doch der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

Nach diesen Grundsätzen der logischen (rationalen) Eintheilung giebt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten, der vermischten aber und empirischen, welche zu den Principien des Mein und Dein nach bloßen Vernunftgesetzen noch statutarische und conventionelle
5 hinzuthun, giebt es unzählige, sie liegen aber außerhalb dem Kreise der metaphysischen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden soll.

Alle Verträge nämlich haben entweder A. einseitigen Erwerb (wohlthätiger Vertrag), oder B. wechselseitigen (belästigter Vertrag), oder gar keinen Erwerb, sondern nur C. Sicherheit des
10 Seinen (der einerseits wohlthätig, anderseits doch auch zugleich belästigend sein kann) zur Absicht.

A. Der wohlthätige Vertrag (pactum gratuitum) ist:
a) Die Aufbewahrung des anvertrauten Guts (depositum),
b) Das Verleihen einer Sache (commodatum),
15 c) Die Verschenkung (donatio).

B. Der belästigte Vertrag.
I. Der Veräußerungsvertrag (permutatio late sic dicta).
a) Der Tausch (permutatio stricte sic dicta). Waare gegen Waare.
b) Der Kauf und Verkauf (emtio venditio). Waare gegen Geld.
20 c) Die Anleihe (mutuum): Veräußerung einer Sache unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld).

II. Der Verdingungsvertrag (locatio conductio).
α. Die Verdingung meiner Sache an einen Andern zum Ge-
25 brauch derselben (locatio rei), welche, wenn sie nur in specie wiedererstattet werden darf, als belästigter Vertrag auch mit Verzinsung verbunden sein kann (pactum usurarium).
β. Der Lohnvertrag (locatio operae), d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Anderen für einen bestimmten
30 Preis (merces). Der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohndiener (mercennarius).
γ. Der Bevollmächtigungsvertrag (mandatum): Die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen, welche, wenn sie bloß an des Anderen Stelle, nicht zugleich in seinem (des
35 Vertretenen) Namen geführt wird, Geschäftsführung ohne Auftrag (gestio negotii), wird sie aber im Namen des Anderen

verrichtet, Mandat heißt, das hier als Verdingungsvertrag ein belästigter Vertrag (mandatum onerosum) ist.

C. Der Zusicherungsvertrag (cautio).

a) Die Verpfändung und Pfandnehmung zusammen (pignus).
b) Die Gutsagung für das Versprechen eines Anderen (fideiussio). 5
c) Die persönliche Verbürgung (praestatio obsidis).

In dieser Tafel aller Arten der Übertragung (translatio) des Seinen auf einen Anderen finden sich Begriffe von Objecten oder Werkzeugen dieser Übertragung vor, welche ganz empirisch zu sein und selbst ihrer Möglichkeit nach in einer metaphysischen Rechts- 10 lehre eigentlich nicht Platz haben, in der die Eintheilungen nach Principien a priori gemacht werden müssen, mithin von der Materie des Verkehrs (welche conventionell sein könnte) abstrahirt und bloß auf die Form gesehen werden muß, dergleichen der Begriff des Geldes im Gegensatz mit aller anderen veräußerlichen Sache, näm- 15 lich der Waare, im Titel des Kaufs und Verkaufs, oder der eines Buchs ist. — Allein es wird sich zeigen, daß jener Begriff des größten und brauchbarsten aller Mittel des Verkehrs der Menschen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, imgleichen der eines Buchs, als das des größten Verkehrs der Gedanken, sich doch 20 in lauter intellectuelle Verhältnisse auflösen lasse und so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Beimischung verunreinigen dürfe.

I.

Was ist Geld? 25

Geld ist eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ist, daß man sie veräußert. Dies ist eine gute Namenerklärung desselben (nach Achenwall), nämlich hinreichend zur Unterscheidung dieser Art Gegenstände der Willkür von allen andern; aber sie giebt uns keinen Aufschluß über die Möglichkeit einer solchen Sache. Doch sieht man so 30 viel daraus: daß erstlich diese Veräußerung im Verkehr nicht als Verschenkung, sondern als zur wechselseitigen Erwerbung (durch ein pactum onerosum) beabsichtigt ist; zweitens daß, da es als ein (in einem Volke) allgemein beliebtes bloßes Mittel des Handels, was an sich keinen Werth hat, im Gegensatz einer Sache als Waare (d. i. des- 35

jenigen, was einen solchen hat und sich auf das besondere Bedürfniß eines oder des anderen im Volk bezieht) gedacht wird, es alle Waare repräsentirt.

Ein Scheffel Getreide hat den größten directen Werth als Mittel zu menschlichen Bedürfnissen. Man kann damit Thiere futtern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unserer statt, und dann auch vermittelst desselben also Menschen vermehren und erhalten, welche nicht allein jene Naturproducte immer wieder erzeugen, sondern auch durch Kunstproducte allen unseren Bedürfnissen zu Hülfe kommen können: zur Verfertigung unserer Wohnung, Kleidung, ausgesuchtem Genusse und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Industrie ausmachen. Der Werth des Geldes ist dagegen nur indirect. Man kann es selbst nicht genießen, oder als ein solches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch ist es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist.

Hierauf läßt sich vorläufig eine Realdefinition des Geldes gründen: es ist das allgemeine Mittel den Fleiß der Menschen gegen einander zu verkehren, so: daß der Nationalreichthum, in sofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleißes ist, mit dem Menschen sich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird.

Die Sache nun, welche Geld heißen soll, muß also selbst so viel Fleiß gekostet haben, um sie hervorzubringen, oder auch anderen Menschen in die Hände zu schaffen, daß dieser demjenigen Fleiß, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunstproducten) hat erworben werden müssen, und gegen welchen jener ausgetauscht wird, gleich komme. Denn wäre es leichter den Stoff, der Geld heißt, als die Waare anzuschaffen, so käme mehr Geld zu Markte, als Waare feil steht, und weil der Käufer mehr Fleiß auf seine Waare verwenden müßte, als der Käufer, dem das Geld schneller zuströmt: so würde der Fleiß in Verfertigung der Waare und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleiß, der den öffentlichen Reichthum zu Folge hat, zugleich schwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Assignaten nicht für Geld angesehen werden, ob sie gleich eine Zeit hindurch die Stelle desselben vertreten: weil es beinahe gar keine Arbeit kostet, sie zu verfertigen, und ihr Werth sich bloß auf die Meinung der ferneren Fortdauer der bisher gelungenen Umsetzung derselben in Baarschaft gründet, welche bei einer etwanigen Entdeckung,

daß die letztere nicht in einer zum leichten und sicheren Verkehr hinreichenden Menge da sei, plötzlich verschwindet und den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So ist der Erwerbfleiß derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru oder Neumexico anbauen, vornehmlich bei den so vielfältig mißlingenden Versuchen eines vergeblich angewandten Fleißes im Aufsuchen der Erzgänge, wahrscheinlich noch größer, als der auf Verfertigung der Waaren in Europa verwendete und würde als unvergolten, mithin von selbst nachlassend, jene Länder bald in Armuth sinken lassen, wenn nicht der Fleiß Europens dagegen, eben durch diese Materialien gereizt, sich proportionirlich zugleich erweiterte, um bei jenen die Lust zum Bergbau durch ihnen angebotene Sachen des Luxus beständig rege zu erhalten: so daß immer Fleiß gegen Fleiß in Concurrenz kommen.

Wie ist es aber möglich, daß das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Wenn ein großer und machthabender Verthuer einer Materie, die er anfangs bloß zum Schmuck und Glanz seiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer, oder eine Art schöner Muschelschalen, *Kauris*, oder auch wie in Kongo eine Art Matten, *Makuten* genannt, oder wie am Senegal Eisenstangen und auf der Guineaküste selbst Negersklaven), d. i. wenn ein *Landesherr* die Abgaben von seinen Unterthanen in dieser Materie (als Waare) einfordert und die, deren Fleiß in Anschaffung derselben dadurch bewegt werden soll, mit eben denselben nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt (auf einem Markt oder einer Börse) wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Waare ein gesetzliches Mittel des Verkehrs des Fleißes der Unterthanen unter einander und hiemit auch des Staatsreichthums, d. i. *Geld*, werden können.

Der intellectuelle Begriff, dem der empirische vom Gelde untergelegt ist, ist also der von einer Sache, die, im Umlauf des Besitzes begriffen (permutatio publica), den *Preis* aller anderen Dinge (Waaren) bestimmt, unter welche letztere sogar Wissenschaften, so fern sie Anderen nicht umsonst gelehrt werden, gehören: dessen Menge also in einem Volk die Begüterung (opulentia) desselben ausmacht. Denn Preis (pretium) ist das öffentliche Urtheil über den *Werth* (valor) einer Sache in Verhältniß auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des *Fleißes* (des Umlaufs) ist. — Daher werden, wo der Verkehr groß ist, weder *Gold* noch

Kupfer für eigentliches Geld, sondern nur für Waare gehalten: weil von dem ersteren zu wenig, vom anderen zu viel da ist, um es leicht in Umlauf zu bringen und dennoch in so kleinen Theilen zu haben, als zum Umsatz gegen Waare, oder eine Menge derselben im kleinsten Erwerb
5 nöthig ist. Silber (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird daher im großen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maßstab der Berechnung aller Preise genommen; die übrigen Metalle (noch viel mehr also die unmetallischen Materien) können nur in einem Volk von kleinem Verkehr statt finden. — Die erstern beiden, wenn sie nicht
10 bloß gewogen, sondern auch gestempelt, d. i. mit einem Zeichen, für wie viel sie gelten sollen, versehen worden, sind gesetzliches Geld, d. i. Münze.

„Geld ist also (nach Adam Smith) derjenige Körper, dessen Veräußerung das Mittel und zugleich der Maßstab des Fleißes ist, mit welchem Menschen und Völker unter einander Verkehr treiben." — Diese
15 Erklärung führt den empirischen Begriff des Geldes dadurch auf den intellectuellen hinaus, daß sie nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage sieht (und von dieser ihrer Materie abstrahirt), und so auf Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein (commutatio late sic dicta) überhaupt, um die obige Tafel einer dogma-
20 tischen Eintheilung a priori, mithin der Metaphysik des Rechts als eines Systems angemessen vorzustellen.

II.

Was ist ein Buch?

Ein Buch ist eine Schrift (ob mit der Feder oder durch Typen, auf
25 wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig), welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publicum hält. — Der, welcher zu diesem in seinem eigenen Namen spricht, heißt der Schriftsteller (autor). Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines Anderen (des Autors) öffentlich redet, ist der Verleger. Dieser,
30 wenn er es mit Jenes seiner Erlaubniß thut, ist der rechtmäßige; thut er es aber ohne dieselbe, der unrechtmäßige Verleger, d. i. der Nachdrucker. Die Summe aller Copeien der Urschrift (Exemplare) ist der Verlag.

Der Büchernachdruck ist von rechtswegen verboten.

Schrift ist nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begriffs (wie
35 etwa ein Kupferstich, der als Porträt, oder ein Gypsabguß, der als die

Büste eine bestimmte Person vorstellt), sondern eine Rede ans Publicum, d. i. der Schriftsteller spricht durch den Verleger öffentlich. — Dieser aber, nämlich der Verleger, spricht (durch seinen Werkmeister, operarius, den Drucker) nicht in seinem eigenen Namen (denn sonst würde er sich für den Autor ausgeben); sondern im Namen des Schriftstellers, wozu er 5 also nur durch eine ihm von dem letzteren ertheilte Vollmacht (mandatum) berechtigt ist. — Nun spricht der Nachdrucker durch seinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftstellers, aber ohne dazu Vollmacht von demselben zu haben (gerit se mandatarium absque mandato); folglich begeht er an dem von dem Autor bestellten (mithin 10 einzig rechtmäßigen) Verleger ein Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der letztere aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen konnte und wollte (furtum usus); also ist der Büchernachdruck von rechtswegen verboten.

Die Ursache des rechtlichen Anscheins einer gleichwohl beim ersten 15 Anblick so stark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck ist, liegt darin: daß das Buch einerseits ein körperliches Kunstproduct (opus mechanicum) ist, was nachgemacht werden kann (von dem, der sich im rechtmäßigen Besitz eines Exemplars desselben befindet), mithin daran ein Sachenrecht statt hat: andrerseits aber ist das Buch auch bloße 20 Rede des Verlegers ans Publicum, die dieser, ohne dazu Vollmacht vom Verfasser zu haben, öffentlich nicht nachsprechen darf (praestatio operae), ein persönliches Recht, und nun besteht der Irrthum darin, daß beides mit einander verwechselt wird.

* * *

Die Verwechselung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht ist 25 noch in einem anderen, unter den Verdingungsvertrag gehörigen Falle (B, II, α), nämlich dem der Einmiethung (ius incolatus), ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es frägt sich nämlich: ist der Eigenthümer, wenn er sein an jemanden vermiethetes Haus (oder seinen Grund) vor Ablauf der Miethszeit an einen Anderen verkauft, verbunden, die Bedingung der 30 fortdauernden Miethe dem Kaufcontracte beizufügen, oder kann man sagen: Kauf bricht Miethe (doch in einer durch den Gebrauch bestimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im ersteren Fall hätte das Haus wirklich eine Belästigung (onus) auf sich liegend, ein Recht in dieser Sache, das

der Miether sich an derselben (dem Hause) erworben hätte; welches auch wohl geschehen kann (durch Ingrossation des Miethscontracts auf das Haus), aber alsdann kein bloßer Miethscontract sein würde, sondern wozu noch ein anderer Vertrag (dazu sich nicht viel Vermiether verstehen würden) hinzukommen müßte. Also gilt der Satz: „Kauf bricht Miethe", d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigenthum) überwiegt alles persönliche Recht, was mit ihm nicht zusammen bestehen kann; wobei doch die Klage aus dem Grunde des letzteren dem Miether offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreißung des Contracts entspringenden Nachtheils schadenfrei zu halten.

Episodischer Abschnitt.

Von der **idealen Erwerbung** eines äußeren Gegenstandes der Willkür.

§ 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung ideal, die keine Causalität in der Zeit enthält, mithin eine bloße Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ist nichtsdestoweniger wahre, nicht eingebildete Erwerbung und heißt nur darum nicht real, weil der Erwerbact nicht empirisch ist, indem das Subject von einem Anderen, der entweder noch nicht ist (von dem man bloß die Möglichkeit annimmt, daß er sei), oder, indem dieser eben aufhört zu sein, oder, wenn er nicht mehr ist, erwirbt, mithin die Gelangung zum Besitz eine bloße praktische Idee der Vernunft ist. — Es sind die drei Erwerbungsarten: 1) durch Ersitzung, 2) durch Beerbung, 3) durch unsterbliches Verdienst (meritum immortale), d. i. der Anspruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zustande ihren Effect haben, gründen sich aber nicht nur auf der Constitution desselben und willkürlichen Statuten, sondern sind auch a priori im Naturzustande und zwar nothwendig zuvor denkbar, um hernach die Gesetze in der bürgerlichen Verfassung darnach einzurichten (sunt iuris naturae).

I.

Die Erwerbungsart durch Ersitzung.

§ 33.

Ich erwerbe das Eigenthum eines Anderen bloß durch den langen Besitz (usucapio); nicht weil ich dieses seine Einwilligung dazu recht-

mäßig voraussetzen darf (per consensum praesumtum), noch weil ich, da er nicht widerspricht, annehmen kann, er habe seine Sache aufgegeben (rem derelictam), sondern weil, wenn es auch einen wahren und auf diese Sache als Eigenthümer Anspruch Machenden (Prätendenten) gäbe, ich ihn doch bloß durch meinen langen Besitz ausschließen, sein bisheriges Dasein ignoriren und gar, als ob er zur Zeit meines Besitzes nur als Gedankending existirte, verfahren darf: wenn ich gleich von seiner Wirklichkeit sowohl, als der seines Anspruchs hinterher benachrichtigt sein möchte. — Man nennt diese Art der Erwerbung nicht ganz richtig die durch Verjährung (per praescriptionem); denn die Ausschließung ist nur als die Folge von jener anzusehen; die Erwerbung muß vorhergegangen sein. — Die Möglichkeit auf diese Art zu erwerben ist nun zu beweisen.

Wer nicht einen beständigen Besitzact (actus possessorius) einer äußeren Sache, als der seinen, ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar nicht existirt, angesehen; denn er kann nicht über Läsion klagen, so lange er sich nicht zum Titel eines Besitzers berechtigt, und wenn er sich hinten nach, da schon ein Anderer davon Besitz genommen hat, auch dafür erklärte, so sagt er doch nur, er sei ehedem einmal Eigenthümer gewesen, aber nicht, er sei es noch, und der Besitz sei ohne einen continuirlichen rechtlichen Act ununterbrochen geblieben. — Es kann also nur ein rechtlicher und zwar sich continuirlich erhaltender und documentirter Besitzact sein, durch welchen er bei einem langen Nichtgebrauch sich das Seine sichert.

Denn setzet: die Versäumung dieses Besitzacts hätte nicht die Folge, daß ein Anderer auf seinen gesetzmäßigen und ehrlichen Besitz (possessio bonae fidei) einen zu Recht beständigen (possessio irrefragabilis) gründe und die Sache, die in seinem Besitz ist, als von ihm erworben ansehe, so würde gar keine Erwerbung peremtorisch (gesichert), sondern alle nur provisorisch (einstweilig) sein: weil die Geschichtskunde ihre Nachforschung bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbact hinauf zurückzuführen nicht vermögend ist. — Die Präsumtion, auf welcher sich die Ersitzung (usucapio) gründet, ist also nicht bloß rechtmäßig (erlaubt, iusta) als Vermuthung, sondern auch rechtlich (praesumtio iuris et de iure) als Voraussetzung nach Zwangsgesetzen (suppositio legalis): wer seinen Besitzact zu documentiren verabsäumt, hat seinen Anspruch auf den dermaligen Besitzer verloren, wobei die Länge der Zeit der Verabsäumung (die gar

nicht bestimmt werden kann und darf) nur zum Behuf der Gewißheit dieser Unterlassung angeführt wird. Daß aber ein bisher unbekannter Besitzer, wenn jener Besitzact (es sei auch ohne seine Schuld) unterbrochen worden, die Sache immer wiedererlangen (vindiciren) könne (dominia rerum incerta facere), widerspricht dem obigen Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Wesens ist, d. i. im bürgerlichen Zustande, der Staat wohl seinen Besitz (stellvertretend) erhalten, ob dieser gleich als Privatbesitz unterbrochen war, und der jetzige Besitzer darf seinen Titel der Erwerbung bis zur ersten nicht beweisen, noch auch sich auf den der Ersitzung gründen. Aber im Naturzustande ist der letztere rechtmäßig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, sondern ohne einen rechtlichen Act sich im Besitz derselben zu erhalten: welche Befreiung von Ansprüchen dann auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präscription des älteren Besitzers gehört also zum Naturrecht (est iuris naturae).

II.

Die Beerbung.

(Acquisitio haereditatis.)

§ 34.

Die **Beerbung** ist die Übertragung (translatio) der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Überlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des **Erbnehmers** (haeredis instituti) und die Verlassung des **Erblassers** (testatoris), d. i. dieser Wechsel des Mein und Dein, geschieht in einem Augenblick (articulo mortis), nämlich da der letztere eben aufhört zu sein, und ist also eigentlich keine Übertragung (translatio) im empirischen Sinn, welche zwei Actus nach einander, nämlich wo der eine zuerst seinen Besitz verläßt, und darauf der Andere darin eintritt, voraussetzt; sondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne **Vermächtniß** (dispositio ultimae voluntatis) im Naturzustande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein **Erbvertrag** (pactum successorium), oder **einseitige Erbeseinsetzung** (testamentum) sei, es bei der Frage, ob und wie gerade in demselben Augenblick, da das Subject aufhört zu sein, ein Übergang des Mein und Dein mög-

lich sei, ankommt, so muß die Frage: wie ist die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherlei möglichen Formen ihrer Ausführung (die nur in einem gemeinen Wesen statt finden) unabhängig untersucht werden.

„Es ist möglich, durch Erbeseinsetzung zu erwerben." — Denn der Erblasser Cajus verspricht und erklärt in seinem letzten Willen dem Titius, der nichts von jenem Versprechen weiß, seine Habe solle im Sterbefall auf diesen übergehen, und bleibt also, so lange er lebt, alleiniger Eigenthümer derselben. Nun kann zwar durch den bloßen einseitigen Willen nichts auf den Anderen übergehen: sondern es wird über dem Versprechen noch Annehmung (acceptatio) des anderen Theils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille (voluntas simultanea), welcher jedoch hier mangelt; denn so lange Cajus lebt, kann Titius nicht ausdrücklich acceptiren, um dadurch zu erwerben: weil jener nur auf den Fall des Todes versprochen hat (denn sonst wäre das Eigenthum einen Augenblick gemeinschaftlich, welches nicht der Wille des Erblassers ist). — Dieser aber erwirbt doch stillschweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlassenschaft als ein Sachenrecht, nämlich ausschließlich sie zu acceptiren (ius in re iacente), daher diese in dem gedachten Zeitpunkt haereditas iacens heißt. Da nun jeder Mensch nothwendigerweise (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann) ein solches Recht, mithin auch stillschweigend acceptirt und Titius nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (res nullius), sondern nur erledigt (res vacua) gewesen: weil er ausschließlich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte, oder nicht.

Also sind die Testamente auch nach dem bloßen Naturrecht gültig (sunt iuris naturae); welche Behauptung aber so zu verstehen ist, daß sie fähig und würdig seien im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur dieser (der allgemeine Wille in demselben) bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während dessen, daß diese zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebt und eigentlich keinem angehört.

III.

Der Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode.
(Bona fama defuncti.)

§ 35.

5 Daß der Verstorbene nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) noch etwas besitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlaß eine Sache wäre. Nun ist aber der gute Name ein angebornes äußeres, obzwar bloß ideales Mein oder Dein, was dem Subject als einer Person anhängt, von deren Natur, ob sie mit dem Tode gänzlich aufhöre
10 zu sein, oder immer noch als solche übrig bleibe, ich abstrahiren kann und muß, weil ich im rechtlichen Verhältniß auf andere jede Person bloß nach ihrer Menschheit, mithin als homo noumenon wirklich betrachte, und so ist jeder Versuch, ihn nach dem Tode in übele falsche Nachrede zu bringen, immer bedenklich; obgleich eine gegründete Anklage desselben gar wohl
15 statt findet (mithin der Grundsatz: de mortuis nihil nisi bene, unrichtig ist), weil gegen den Abwesenden, welcher sich nicht vertheidigen kann, Vorwürfe auszustreuen ohne die größte Gewißheit derselben wenigstens ungroßmüthig ist.

Daß durch ein tadelloses Leben und einen dasselbe beschließenden
20 Tod der Mensch einen (negativ=) guten Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als homo phaenomenon nicht mehr existirt, und daß die Überlebenden (angehörige, oder fremde) ihn auch vor Recht zu vertheidigen befugt sind (weil unerwiesene Anklage sie insgesammt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr
25 bringt), daß er, sage ich, ein solches Recht erwerben könne, ist eine sonderbare, nichtsdestoweniger unläugbare Erscheinung der a priori gesetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenze des Lebens hinaus erstreckt. — Wenn jemand von einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich
30 gemacht haben würde: so kann ein jeder, welcher einen Beweis führen kann, daß diese Beschuldigung vorsetzlich unwahr und gelogen sei, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen; welches er nicht thun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, daß der Verstorbene dadurch beleidigt
35 wäre, ob er gleich todt ist, und daß diesem durch jene Apologie Genug=

thuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existirt.*) Die Befugniß, die Rolle des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen, darf dieser auch nicht beweisen; denn jeder Mensch maßt sie sich unvermeidlich an, als nicht bloß zur Tugendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig: und es bedarf hiezu keiner besonderen per- 5 sönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem solchen Schandfleck am Verstorbenen erwachsen dürften, um jenen zu einer solchen Rüge zu berechtigen. — Daß also eine solche ideale Erwerbung und ein Recht des Menschen nach seinem Tode gegen die Überlebenden gegründet sei, ist nicht zu streiten, obschon die Möglichkeit desselben keiner 10 Deduction fähig ist.

Drittes Hauptstück.

Von der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§ 36. 15

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das a priori durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht verstanden

*) Daß man aber hiebei ja nicht auf Vorempfindung eines künftigen Lebens und unsichtbare Verhältnisse zu abgeschiedenen Seelen schwärmerisch schließe, denn es ist hier von nichts weiter, als dem rein moralischen und rechtlichen Verhältniß, 20 was unter Menschen auch im Leben statt hat, die Rede, worin sie als intelligibele Wesen stehen, indem man alles Physische (zu ihrer Existenz in Raum und Zeit Gehörende) logisch davon absondert, d. i. davon abstrahirt, nicht aber die Menschen diese ihre Natur ausziehen und sie Geister werden läßt, in welchem Zustande sie die Beleidigung durch ihre Verleumder fühlten. — Der, welcher nach 25 hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt, beleidigt mich schon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältnisse, welches ganz intellectuell ist, wird von allen physischen Bedingungen (der Zeit) abstrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) ist eben sowohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; nur durch kein Criminalgericht, sondern nur dadurch, daß ihm nach dem Recht der Wiedervergeltung 30 durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugefügt wird, die er an einem Anderen schmälerte. — Selbst das Plagiat, welches ein Schriftsteller an Verstorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verstorbenen nicht befleckt, sondern diesem nur einen Theil derselben entwendet, wird doch mit Recht als Läsion desselben (Menschenraub) geahndet. 35

wird, so wird nicht bloß die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr unter einander geltende Gerechtigkeit (iustitia commutativa), sondern auch die austheilende (iustitia distributiva), so wie sie nach ihrem Gesetze a priori erkannt werden kann, daß sie ihren Spruch (sententia) 5 fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der Gerichtshof (forum) und im Zustande ihrer Amtsführung das Gericht (iudicium): alles nur nach Rechtsbedingungen a priori gedacht, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisiren sei (wozu 10 Statute, also empirische Principien, gehören), in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage ist also hier nicht bloß: was ist an sich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urtheilen habe, sondern: was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens? Und da giebt es vier Fälle, wo beiderlei Urtheile verschieden und entgegengesetzt ausfallen und 15 dennoch neben einander bestehen können: weil sie aus zwei verschiedenen, beiderseits wahren Gesichtspunkten gefällt werden, die eine nach dem Privatrecht, die andere nach der Idee des öffentlichen Rechts; — sie sind: 1) der Schenkungsvertrag (pactum donationis). 2) Der Leihevertrag (commodatum). 3) Die Wiedererlangung (vindicatio). 4) Die 20 Vereidigung (iuramentum).

Es ist ein gewöhnlicher Fehler der Erschleichung (vitium subreptionis) der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, was ein Gerichtshof zu seinem eigenen Behuf (also in subjectiver Absicht) anzunehmen befugt, ja sogar verbunden ist, um über jedes Einem zu-25 stehende Recht zu sprechen und zu richten, auch objectiv für das, was an sich selbst recht ist, zu halten: da das erstere doch von dem letzteren sehr unterschieden ist. — Es ist daher von nicht geringer Wichtigkeit, diese specifische Verschiedenheit kennbar und darauf aufmerksam zu machen.

30 A.

§ 37.

Von dem Schenkungsvertrag.

Dieser Vertrag (donatio), wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht), unvergolten (gratis) veräußere, enthält ein Verhältniß 35 von mir, dem Schenkenden (donans), zu einem Anderen, dem Beschenkten

(donatarius), nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf diesen durch Annehmung des letzteren (donum) übergeht. — Es ist aber nicht zu präsumiren, daß ich hiebei gemeint sei, zu der Haltung meines Versprechens gezwungen zu werden und also auch meine Freiheit umsonst wegzugeben und gleichsam mich selbst wegzuwerfen (nemo suum iactare praesumitur), 5 welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zustande geschehen würde; denn da kann der zu Beschenkende mich zu Leistung des Versprechens zwingen. Es müßte also, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht, entweder präsumirt werden, der Verschenkende willigte zu diesem Zwange ein, welches ungereimt ist, oder der Gerichts- 10 hof sehe in seinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht, sondern auf das, was gewiß ist, nämlich das Versprechen und die Acceptation des Promissars. Wenn also gleich der Promittent, wie wohl vermuthet werden kann, gedacht hat, daß, wenn es ihn noch vor der Er- 15 füllung gereuet, das Versprechen gethan zu haben, man ihn daran nicht binden könne: so nimmt doch das Gericht an, daß er sich dieses ausdrücklich hätte vorbehalten müssen und, wenn er es nicht gethan hat, zu Erfüllung des Versprechens könne gezwungen werden, und dieses Princip nimmt der Gerichtshof darum an, weil ihm sonst das Rechtsprechen un- 20 endlich erschwert, oder gar unmöglich gemacht werden würde.

B.

§ 38.

Vom Leihvertrag.

In diesem Vertrage (commodatum), wodurch ich jemanden den un- 25 vergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paciscenten darin übereinkommen, daß dieser mir eben dieselbe Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen (commodatarius) nicht zugleich präsumiren, der Eigenthümer desselben (commodans) nehme auch alle Gefahr (casus) des möglichen Verlustes 30 der Sache, oder ihrer ihm nützlichen Beschaffenheit über sich, der daraus, daß er sie in den Besitz des Empfängers gegeben hat, entspringen könnte. Denn es versteht sich nicht von selbst, daß der Eigenthümer außer dem Gebrauch seiner Sache, den er dem Lehnsempfänger bewilligt, (dem von demselben unzertrennlichen Abbruche derselben) auch die Sicherstellung 35

wider allen Schaden, der ihm daraus entspringen kann, daß er sie aus seiner eigenen Gewahrsame gab, erlassen habe; sondern darüber müßte ein besonderer Vertrag gemacht werden. Es kann also nur die Frage sein: wem von beiden, dem Lehnsgeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die
5 Bedingung der Übernehmung der Gefahr, die der Sache zustoßen kann, dem Leihevertrag ausdrücklich beizufügen, oder, wenn das nicht geschieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherstellung des Eigenthums des Lehnsgebers (durch die Zurückgabe derselben oder ein Äquivalent) präsumiren könne. Von dem Darleiher nicht: weil man nicht präsu-
10 miren kann, er habe mehr umsonst eingewilligt, als den bloßen Gebrauch der Sache (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigenthums selber zu übernehmen), aber wohl von dem Lehnsnehmer: weil er da nichts mehr leistet, als gerade im Vertrage enthalten ist.

Wenn ich, z. B. bei einfallendem Regen, in ein Haus eintrete und
15 erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorsichtige Ausgießung abfärbender Materien aus dem Fenster, auf immer verdorben, oder wenn er, indem ich ihn in einem anderen Hause, wo ich eintrete, ablege, mir gestohlen wird, so muß doch die Behauptung jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als jenen, so wie
20 er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbittung dieses Gebrauchs zugleich auf den Fall, daß die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum
25 voraus erbäte, auch diese Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verlust zu ersetzen unvermögend wäre. Niemand wird das letztere überflüssig und lächerlich finden, außer etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohldenkender Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung sein würde, die großmüthige Erlassung meiner
30 Schuld in diesem Falle nicht zu präsumiren.

* * *

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn (wie es die Natur dieses Vertrages so mit sich bringt) über die mögliche Verunglückung (casus), die die Sache treffen möchte, nichts verabredet worden, er also, weil die Einwilligung nur präsumirt worden, ein ungewisser Ver-

trag (pactum incertum) ist, das Urtheil darüber, d. i. die Entscheidung, wen das Unglück treffen müsse, nicht aus den Bedingungen des Vertrages an sich selbst, sondern wie sie allein vor einem Gerichtshofe, der immer nur auf das Gewisse in jenem sieht (welches hier der Besitz der Sache als Eigenthum ist), entschieden werden kann, so wird das Urtheil 5 im Naturzustande, d. i. nach der Sache innerer Beschaffenheit, so lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen (casum sentit commodatarius); dagegen im bürgerlichen, also vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz so ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher (casum sentit dominus), und zwar aus 10 dem Grunde verschieden von dem Ausspruche der bloßen gesunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter sich nicht auf Präsumtionen von dem, was der eine oder andere Theil gedacht haben mag, einlassen kann, sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen 15 hat, diesen selbst tragen muß. — Also ist der Unterschied zwischen dem Urtheile, wie es ein Gericht fällen müßte, und dem, was die Privatvernunft eines jeden für sich zu fällen berechtigt ist, ein durchaus nicht zu übersehender Punkt in Berichtigung der Rechtsurtheile.

C. 20

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlornen (vindicatio).

§ 39.

Daß eine fortdauernde Sache, die mein ist, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derselben bin, und von selbst ohne 25 einen rechtlichen Act (derelictionis vel alienationis) mein zu sein nicht aufhöre, und daß mir ein Recht in dieser Sache (ius reale), mithin gegen jeden Inhaber, nicht bloß gegen eine bestimmte Person (ius personale) zusteht, ist aus dem obigen klar. Ob aber dieses Recht auch von jedem Anderen als ein für sich fortdauerndes Eigenthum müsse angesehen wer- 30 den, wenn ich demselben nur nicht entsagt habe, und die Sache in dem Besitz eines Anderen ist, das ist nun die Frage.

Ist die Sache mir abhanden gekommen (res amissa) und so von einem Anderen auf ehrliche Art (bona fide), als ein vermeinter Fund,

oder durch förmliche Veräußerung des Besitzers, der sich als Eigenthümer führt, an mich gekommen, obgleich dieser nicht Eigenthümer ist, so frägt sich, ob, da ich von einem Nichteigenthümer (a non domino) eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht in dieser Sache aus-
5 geschlossen werde und bloß ein persönliches gegen den unrechtmäßigen Besitzer übrig behalte. — Das letztere ist offenbar der Fall, wenn die Erwerbung bloß nach ihren inneren berechtigenden Gründen (im Naturzustande), nicht nach der Convenienz eines Gerichtshofes beurtheilt wird.

Denn alles Veräußerliche muß von irgend jemand können erworben
10 werden. Die Rechtmäßigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Besitz eines Anderen ist, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit des rechtlichen Acts des Verkehrs (commutatio) zwischen dem Besitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne daß ich fragen darf, wie jener dazu ge-
15 kommen sei: weil dieses schon Beleidigung sein würde (quilibet praesumitur bonus, donec etc.). Gesetzt nun, es ergäbe sich in der Folge, daß jener nicht Eigenthümer sei, sondern ein Anderer, so kann ich nicht sagen, daß dieser sich geradezu an mich halten könnte (so wie auch an jeden Anderen, der Inhaber der Sache sein möchte). Denn ich habe ihm nichts
20 entwandt, sondern z. B. das Pferd, was auf öffentlichem Markte feil geboten wurde, dem Gesetze gemäß (titulo emti venditi) erstanden: weil der Titel der Erwerbung meinerseits unbestritten ist, ich aber (als Käufer) den Titel des Besitzes des Anderen (des Verkäufers) nachzusuchen — da diese Nachforschung in der aufsteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde —
25 nicht verbunden, ja sogar nicht einmal befugt bin. Also bin ich durch den gehörig-betitelten Kauf nicht der bloß putative, sondern der wahre Eigenthümer des Pferdes geworden.

Hierwider erheben sich aber folgende Rechtsgründe: Alle Erwerbung von einem, der nicht Eigenthümer der Sache ist (a non domino), ist null
30 und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines Anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er selbst rechtmäßig gehabt hat, und ob ich gleich, was die Form der Erwerbung (modus acquirendi) betrifft, ganz rechtlich verfahre, wenn ich ein gestohlen Pferd, was auf dem Markte feil steht, erhandle, so fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war
35 nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Besitzer desselben (possessor bonae fidei) sein, so bin ich doch nur ein sich dünkender Eigenthümer (dominus putativus), und der wahre

Eigenthümer hat ein Recht der Wiedererlangung (rem suam vindicandi).

Wenn gefragt wird, was (im Naturzustande) unter Menschen nach Principien der Gerechtigkeit im Verkehr derselben untereinander (iustitia commutativa) in Erwerbung äußerer Sachen an sich Rechtens sei, so muß man eingestehen: daß, wer dieses zur Absicht hat, durchaus nöthig habe, noch nachzuforschen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht schon einem Anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des Anderen genau beobachtet (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchstens nur ein persönliches Recht in Ansehung einer Sache (ius ad rem) habe erwerben können, so lange es ihm noch unbekannt ist, ob nicht ein Anderer (als der Verkäufer) der wahre Eigenthümer derselben sei; so daß, wenn sich einer vorfindet, der sein vorhergehendes Eigenthum daran documentiren könnte, dem vermeinten neuen Eigenthümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, so er als ehrlicher Besitzer bisher daraus gezogen hat, bis auf diesen Augenblick rechtmäßig genossen zu haben. — Da nun in der Reihe der von einander ihr Recht ableitenden sich dünkenden Eigenthümer den schlechthin ersten (Stammeigenthümer) auszufinden mehrentheils unmöglich ist: so kann kein Verkehr mit äußeren Sachen, so gut er auch mit den formalen Bedingungen dieser Art von Gerechtigkeit (iustitia commutativa) übereinstimmen möchte, einen sicheren Erwerb gewähren.

* * *

Hier tritt nun wiederum die rechtlich-gesetzgebende Vernunft mit dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmäßigkeit des Besitzes, nicht wie sie an sich in Beziehung auf den Privatwillen eines jeden (im natürlichen Zustande), sondern nur wie sie vor einem Gerichtshofe in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen) abgeurtheilt werden würde, zur Richtschnur anzunehmen: wo alsdann die Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an sich nur ein persönliches Recht begründen, zu Ersetzung der materialen Gründe (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendirenden Eigenthümers begründen) als hinreichend postulirt wird, und ein an sich persönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. daß das Pferd,

was auf öffentlichem, durchs Polizeigesetz geordnetem Markt jedermann feil steht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigenthum werde (so doch, daß dem wahren Eigenthümer das Recht bleibt, den Verkäufer wegen seines ältern, unverwirkten Be-
5 sitzes in Anspruch zu nehmen), und mein sonst persönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindiciren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulassen.

Es geschieht also nur zum Behuf des Rechtsspruchs vor einem Ge-
10 richtshofe (in favorem iustitiae distributivae), daß das Recht in Ansehung einer Sache nicht, wie es an sich ist (als ein persönliches), sondern wie es am leichtesten und sichersten abgeurtheilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Princip a priori angenommen und behandelt werde. — Auf diesem gründen sich nun nachher verschiedene
15 statutarische Gesetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Absicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig sein soll, so zu stellen, daß der Richter das Seine einem jeden am leichtesten und unbedenklichsten zuerkennen könne: z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miethe, wo, was der Natur des Vertrags nach, d. i. an
20 sich, ein Sachenrecht ist, (die Miethe) für ein bloß persönliches und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an sich bloß ein persönliches Recht ist, für ein Sachenrecht gilt; wenn die Frage ist, auf welche Principien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zustande anzuweisen sei, um in seinen Aussprüchen wegen des einem jeden zustehenden Rechts am sichersten
25 zu gehen.

D.

Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung.

(Cautio iuratoria.)

§ 40.

30 Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, daß es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören und durch die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie feierlich gegen sich aufrufen mußten, im Fall daß ihre Aussage falsch wäre, genöthigt werden könnten,
35 wahrhaft im Aussagen und treu im Versprechen zu sein. Daß man hie-

bei nicht auf die Moralität dieser beiden Stücke, sondern bloß auf einen blinden Aberglauben derselben rechnete, ist daraus zu ersehen, daß man sich von ihrer bloßen feierlichen Aussage vor Gericht in Rechtssachen keine Sicherheit versprach, obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Fall, wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann, (aufs 5 Recht der Menschen) ankommt, jedermann so klar einleuchtet, mithin bloße Märchen den Bewegungsgrund ausmachen: wie z. B. das unter den Rejangs, einem heidnischen Volk auf Sumatra, welche nach Marsdens Zeugniß bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten schwören, ob sie gleich gar nicht glauben, daß es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der 10 Eid der Guineaschwarzen bei ihrem Fetisch, etwa einer Vogelfeder, auf die sie sich vermessen, daß sie ihnen den Hals brechen solle u. dergl. Sie glauben, daß eine unsichtbare Macht, sie mag nun Verstand haben oder nicht, schon ihrer Natur nach diese Zauberkraft habe, die durch einen solchen Aufruf in That versetzt wird. — Ein solcher Glaube, dessen Name 15 Religion ist, eigentlich aber Superstition heißen sollte, ist aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht genugsam im Stande wäre, geheim gehaltene Facta auszumitteln und recht zu sprechen. Ein Gesetz, das hiezu verbindet, ist also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben. 20

Aber nun ist die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die jemand vor Gericht haben soll, eines Anderen Eid als zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, daß ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht 25 auf seinen Eid ankommen zu lassen? Imgleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden, zu schwören? Beides ist an sich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, also im bürgerlichen Zustande, wenn man annimmt, daß es kein anderes Mittel giebt, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muß von der 30 Religion vorausgesetzt werden, daß sie jeder habe, um sie als ein Nothmittel (in casu necessitatis) zum Behuf des rechtlichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher diesen Geisteszwang (tortura spiritualis) für ein behenderes und dem abergläubischen Hange der Menschen angemesseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen und sich 35 darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die gesetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugniß der richterlichen

zu ertheilen: weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider ist.

Wenn die Amtseide, welche gewöhnlich promissorisch sind, daß man nämlich den ernstlichen Vorsatz habe, sein Amt pflichtmäßig zu verwalten, in assertorische verwandelt würden, daß nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören: so würde dieses Theils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig läßt, man habe bei dem besten Vorsatz die Beschwerden nicht voraus gesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summirung durch Aufmerker bevorstände, mehr Besorgniß der Anklage wegen erregen, als wenn sie bloß eine nach der anderen (über welche die vorigen vergessen sind) gerügt würden. — Was aber das Beschwören des Glaubens (de credulitate) betrifft, so kann dieses gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erstlich enthält es in sich selbst einen Widerspruch: dieses Mittelding zwischen Meinen und Wissen, weil es so etwas ist, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu schwören sich getrauen kann. Zweitens begeht der Richter, der solchen Glaubenseid dem Parten ansinnte, um etwas zu seiner Absicht Gehöriges, gesetzt es sei auch das gemeine Beste, auszumitteln, einen großen Verstoß an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, theils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet und wodurch der Richter seine eigene Absicht vereitelt, theils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen muß, der heute eine Sache, aus einem gewissen Gesichtspunkt betrachtet, sehr wahrscheinlich, morgen aber, aus einem anderen, ganz unwahrscheinlich finden kann, und lädirt also denjenigen, den er zu einer solchen Eidesleistung nöthigt.

Übergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt.

§ 41.

Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniß der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines

Rechts **theilhaftig** werden kann, und das formale Princip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung entweder auf die Möglichkeit, oder Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkür) nach Gesetzen in die **beschützende** (iustitia tutatrix), die **wechselseitig erwerbende** (iustitia commutativa) und die **austheilende Gerechtigkeit** (iustitia distributiva) eingetheilt werden kann. — Das Gesetz sagt hiebei **erstens** bloß, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist (lex iusti); **zweitens**, was als Materie noch auch äußerlich gesetzfähig, d. i. dessen Besitzstand **rechtlich** ist (lex iuridica); **drittens**, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäß, d. i. **Rechtens** ist (lex iustitiae), wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die **Gerechtigkeit** eines Landes nennt, und, ob eine solche sei oder nicht sei, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht-rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand (status naturalis). Ihm wird nicht der **gesellschaftliche** Zustand (wie Achenwall meint), und der ein künstlicher (status artificialis) heißen könnte, sondern der **bürgerliche** (status civilis) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegen gesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmäßige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz a priori gilt: „Du sollst in diesen Zustand treten", wie es wohl vom **rechtlichen** Zustande gesagt werden kann, daß alle Menschen, die mit einander (auch unwillkürlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten **sollen**.

Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des **Privatrechts**, den letzteren und dritten aber den des **öffentlichen Rechts** nennen. Dieses enthält nicht mehr oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist eben dieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müssen.

bürgerliche Verein (unio civilis) kann nicht wohl eine
werden; denn zwischen dem **Befehlshaber** (im-

perans) und dem **Unterthan** (subditus) ist keine Mitgenossenschaft; sie sind nicht Gesellen, sondern einander untergeordnet, nicht beigeordnet, und die sich einander beiordnen, müssen sich eben deshalb untereinander als gleich ansehen, so fern sie unter gemeinsamen Gesetzen
5 stehen. Jener Verein ist also nicht sowohl als macht vielmehr eine Gesellschaft.

§ 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst im Verhältnisse eines unvermeid-
10 lichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit, übergehen. — Der Grund davon läßt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts im äußeren Verhältniß im Gegensatz der Gewalt (violentia) entwickeln.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des An-
15 deren zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die
20 Neigung der Menschen überhaupt über andere den Meister zu spielen (die Überlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen) in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nöthig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner
25 Natur nach damit droht. (Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.)

Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äußerlich gesetzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem Einen gilt, das gilt auch
30 wechselseitig dem Anderen, gleich als durch eine Übereinkunft (uti partes de iure suo disponunt, ita ius est): aber überhaupt thun sie im höchsten Grade daran unrecht*) in einem Zustande sein und bleiben zu wollen,

---

*) Dieser Unterschied zwischen dem, was bloß formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind,
35 der, statt seine Capitulation mit der Besatzung einer belagerten Festung ehrlich zu vollziehen, sie bei dieser ihrem Auszuge mißhandelt, oder sonst diesen Vertrag bricht,

der kein rechtlicher ist, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist.

---

kann nicht über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie thun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen und alles der wilden Gewalt gleich- 5
sam gesetzmäßig überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen.

Der

Rechtslehre

Zweiter Theil.

Das öffentliche Recht.

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

Des

öffentlichen Rechts

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

5 § 43.

Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das öffentliche Recht. — Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d. i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wech-
10 selseitigen Einflusse gegen einander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer Verfassung (constitutio), bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden. — Dieser Zustand der Einzelnen im Volke in Verhältniß untereinander heißt der bürgerliche (status civilis) und das Ganze derselben in Beziehung auf
15 seine eigene Glieder der Staat (civitas), welcher seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse Aller, im rechtlichen Zustande zu sein, das gemeine Wesen (res publica latius sic dicta) genannt wird, in Verhältniß aber auf andere Völker eine Macht (potentia) schlechthin heißt (daher das Wort Potentaten), was sich auch wegen
20 (anmaßlich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk (gens) nennt und so unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts nicht bloß das Staats-, sondern auch ein Völkerrecht (ius gentium) zu denken Anlaß giebt: welches dann, weil der Erdboden eine nicht gränzenlose, sondern sich selbst schließende Fläche ist, beides zusammen zu der Idee eines Völker-
25 staatsrechts (ius gentium) oder des Weltbürgerrechts (ius cosmopoliticum) unumgänglich hinleitet: so daß, wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Princip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muß.

§ 44.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen; mithin das Erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Theil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.

Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit (iniustus) sein, einander nur nach dem bloßen Maße seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit (status iustitia vacuus), wo, wenn das Recht streitig (ius controversum) war, sich kein competenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu thun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten ein jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf: weil, obgleich nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Äußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur provisorisch ist, so lange sie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zustand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal provisorisch für rechtlich erkennen, so wäre jener selbst unmöglich. Denn der Form nach enthalten

die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, so fern dieser bloß nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird: nur daß im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der distri- 5 butiven Gerechtigkeit gemäß) gelangen. — Es würde also, wenn es im Naturzustande auch nicht provisorisch ein äußeres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen.

§ 45.

10 Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. So fern diese als Gesetze a priori nothwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend, (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, 15 welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (norma) dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (trias politica): die Herrschergewalt (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Ge- 20 walt in der des Regierers (zu Folge dem Gesetz) und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters (potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria) gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß: dem Obersatz, der das Gesetz jenes Willens, dem Untersatz, der das Gebot 25 des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Princip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlußsatz, der den Rechtsspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

§ 46.

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Vol- 30 kes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn volenti non fit iniuria). Also kann nur der übereinstim-

mende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (societas civilis), d. i. eines Staats, heißen Staatsbürger (cives), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen Selbstständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Theil desselben, sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger nothwendig, obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. — Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: Der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (naturaliter vel civiliter); alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der mit seinem Hammer, Ambos und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Producte aus

dieser Arbeit als Waare öffentlich feil stellen kann; der Hauslehrer in Vergleichung mit dem Schulmann, der Zinsbauer in Vergleichung mit dem Pächter u. dergl. sind blos Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden
5 müssen, mithin keine bürgerliche Selbstständigkeit besitzen.

Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann bloß den Bedingungen derselben gemäß dieses Volk ein Staat
10 werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualificiren sich nicht alle mit gleichem Recht. Denn daraus, daß sie fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit
15 als passive Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als active Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisiren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken: sondern nur daß, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser
20 angemessenen Gleichheit Aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem activen empor arbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen.

§ 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden und als wesentliche
25 aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Constitution) nothwendig hervorgehend, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniß eines allgemeinen Oberhaupts (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelten Menge ebendesselben als Unterthans, d. i. des Gebietenden
30 (imperans) gegen den Gehorsamenden (subditus). — Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als
35 Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der

Staat, der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angebornen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt. 5

§ 48.

Die drei Gewalten im Staate sind also erstlich einander, als so viel moralische Personen, beigeordnet (potestates coordinatae), d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit (complementum ad sufficientiam) der Staatsverfassung; aber zweitens auch einander untergeordnet (subordinatae), so daß eine nicht zugleich die Function der anderen, der sie zur Hand geht, usurpiren kann, sondern ihr eigenes Princip hat, d. i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; drittens durch Vereinigung beider jedem Unterthanen sein Recht ertheilend. 10 15

Von diesen Gewalten, in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen: der Wille des Gesetzgebers (legislatoris) in Ansehung dessen, was das äußere Mein und Dein betrifft, ist untadelig (irreprehensibel), das Ausführungs-Vermögen des Oberbefehlshabers (summi rectoris) unwiderstehlich (irresistibel) und der Rechtsspruch des obersten Richters (supremi iudicis) unabänderlich (inappellabel). 20

§ 49.

Der Regent des Staats (rex, princeps) ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt (potestas executoria) zukommt: der Agent des Staats, der die Magisträte einsetzt, dem Volk die Regeln vorschreibt, nach denen ein jeder in demselben dem Gesetze gemäß (durch Subsumtion eines Falles unter demselben) etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann. Als moralische Person betrachtet, heißt er das Directorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magisträte und ihre Obere (Minister), welchen die Staatsverwaltung (gubernatio) obliegt, sind Verordnungen, Decrete (nicht Gesetze); denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen Fall und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen sein im Gegensatz mit der 25 30 35

patriotischen, unter welcher aber nicht eine väterliche (regimen paternale), als die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), sondern vaterländische (regimen civitatis et patriae) verstanden wird, wo der Staat selbst (civitas) seine Unterthanen zwar gleich-
5 sam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit, behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich
10 der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe folglich von einem Anderen, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht strafen (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberste ausübende
15 Gewalt, kann nicht unrecht thun); denn das wäre wiederum ein Act der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäß zu zwingen zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre; welches sich widerspricht.

Endlich kann weder der Staatsherrscher noch der Regierer richten,
20 sondern nur Richter als Magisträte einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Act besonders dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (iustitiae distributivae) durch einen Staatsverwalter (Rich-
25 ter oder Gerichtshof) auf den Unterthan, d. i. einen, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein jeder im Volk diesem Verhältnisse nach (zur Obrigkeit) bloß passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten in dem, was sie über den Unterthan im streitigen Falle des Seinen eines jeden
30 beschließen, ihm unrecht thun können: weil es nicht das Volk selbst thäte und, ob schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche; auf welche Ausmittelung der That in der Klagsache nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden und vermittelst der ausführenden Gewalt einem jeden das Seine zu Theil werden zu lassen die richterliche Gewalt hat.
35 Also kann nur das Volk durch seine von ihm selbst abgeordnete Stellvertreter (die Jury) über jeden in demselben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu

spielen, d. i. sich in die Möglichkeit zu versetzen, Unrecht zu thun und so in den Fall der Appellation (a rege male informato ad regem melius informandum) zu gerathen.

Also sind es drei verschiedene Gewalten (potestas legislatoria, executoria, iudiciaria), wodurch der Staat (civitas) seine Autonomie hat, d. i. sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung besteht das *Heil* des Staats (salus reipublicae suprema lex est); worunter man nicht das *Wohl* der Staatsbürger und ihre *Glückseligkeit* verstehen muß; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen: sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft *durch einen kategorischen Imperativ* verbindlich macht.

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht *unerforschlich*: d. i. der Unterthan *soll nicht* über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (ius controversum), werkthätig *vernünfteln*. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (summum imperium) zu urtheilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (summus imperans) es will. — Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben (pactum subiectionis civilis) als ein Factum vorher gegangen, oder ob die Gewalt vorherging, und das Gesetz nur hintennach gekommen sei, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Unterthan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Autorität wider-

setzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Recht, bestraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, exlex) ausgestoßen werden. — Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, daß es praktisch auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effect einen Augenblick zu suspendiren
5 schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten, tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: „Alle Obrigkeit ist von Gott," welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprincip aussagt: der jetzt be-
10 stehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staat hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-)Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider ver-
15 führe, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen u. dergl. wider das Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden (gravamina), aber keinen Widerstand entgegensetzen.

Ja es kann auch selbst in der Constitution kein Artikel enthalten
20 sein, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich im Fall der Übertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muß doch mehr, oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und als ein rechtmäßiger
25 Gebieter, der den Unterthanen befähle, sich zu widersetzen, muß er sie auch schützen können und in jedem vorkommenden Fall rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht. Der Souverän verfährt alsdann durch seinen Minister zugleich als Regent,
30 mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputirte desselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat), kann die Despotie nicht so verstecken, daß sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch seine Deputirte (im Parlament) repräsentirt wird, hat an
35 diesen Gewährsmännern seiner Freiheit und Rechte Leute, die für sich und ihre Familien und dieser ihre vom Minister abhängige Versorgung in Armeen, Flotte und Civilämtern lebhaft interessirt sind, und die (statt

des Widerstandes gegen die Anmaßung der Regierung, dessen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu schon vorbereitete Einhelligkeit im Volk bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt sein kann) vielmehr immer bereit sind, sich selbst der Regierung in die Hände zu spielen. — Also ist die sogenannte gemäßigte Staatsverfassung, als Constitution des innern Rechts des Staats, ein Unding und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprincip, um so viel als möglich dem mächtigen Übertreter der Volksrechte seine willkürliche Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Schein einer dem Volk verstatteten Opposition zu bemänteln.

Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats giebt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des *Aufstandes* (seditio), noch weniger des *Aufruhrs* (rebellio), am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch) unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (tyrannis) *Vergreifung* an seiner Person, ja an seinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii). Der geringste Versuch hiezu ist *Hochverrath* (proditio eminens), und der Verräther dieser Art kann als einer, der sein *Vaterland umzubringen* versucht (parricida), nicht minder als mit dem Tode bestraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein und das Volk als Unterthan in einem und demselben Urtheile zum Souverän über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, daß das erstere es in seiner eigenen Sache sein will.*)

---

*) Weil die *Entthronung* eines Monarchen doch auch als *freiwillige* Ablegung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt mit Zurückgebung derselben an

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nöthig sein mag — kann also nur vom Souverän selbst durch

---

das Volk gedacht werden kann, oder auch als eine ohne Vergreifung an der höchsten Person vorgenommene Verlassung derselben, wodurch sie in den Privatstand versetzt werden würde, so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Nothrechts (casus necessitatis) für sich, niemals aber das mindeste Recht ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu strafen: weil alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts that, als äußerlich rechtmäßig geschehen angesehen werden muß, und er selbst, als Quell der Gesetze betrachtet, nicht unrecht thun kann. Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das ärgste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bleibt, sich wieder ermannen und jenes die verdiente Strafe fühlen lassen, und solle also nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, sondern bloß der Selbsterhaltung sein. Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, so bald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Karls I. oder Ludwigs XVI. Wie erklärt man sich aber dieses Gefühl, was hier nicht ästhetisch (ein Mitgefühl, Wirkung der Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Leidenden versetzt), sondern moralisch, der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe, ist? Es wird als Verbrechen, was ewig bleibt und nie ausgetilgt werden kann, (crimen immortale, inexpiabile) angesehen und scheint demjenigen ähnlich zu sein, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieses Phänomens im menschlichen Gemüthe scheint aus folgenden Reflexionen über sich selbst, die selbst auf die staatsrechtlichen Principien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Übertretung des Gesetzes kann und muß nicht anders als so erklärt werden, daß sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Unthat zur Regel zu machen) entspringe; denn wenn man sie von einem sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm, als einem freien Wesen, begangen und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subject möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, läßt sich schlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanism der Natur sind erklärungsfähig. Nun kann der Verbrecher seine Unthat entweder nach der Maxime einer angenommenen objectiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel (sich davon gelegentlich zu dispensiren) begehen; im letzteren Fall weicht er nur (obzwar vorsetzlich) vom Gesetz ab; er kann seine eigene Übertretung zugleich verabscheuen und, ohne dem Gesetz förmlich den Gehorsam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im ersteren aber verwirft er die Autorität des Gesetzes selbst, dessen Gültigkeit er sich doch vor seiner Vernunft nicht abläugnen kann, und macht es sich zur Regel wider dasselbe zu handeln; seine Maxime ist also nicht bloß ermangelungsweise (negative), son-

Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die ausübende Gewalt, nicht die gesetzgebende treffen. — In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, daß das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich widerstehen kann — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt —, ist gleichwohl kein activer Widerstand (der willkürlichen Verbindung des Volks die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein negativer Widerstand, d. i. Weigerung des Volks (im Parlament), erlaubt, jener in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selber aber ein Verräther des Volks sei.

Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue

---

dern sogar abbruchsweise (contrarie) oder, wie man sich ausdrückt, diametraliter, als Widerspruch (gleichsam feindselig) dem Gesetz entgegen. So viel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen Menschen unmöglich und doch (obzwar bloße Idee des Äußerst-Bösen) in einem System der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch sein Volk ist also der, daß der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieses sich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Principien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk (dieses, was sein Dasein nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen) gedacht werden muß, und so die Gewaltthätigkeit mit dreuster Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird; welches, wie ein Alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu sein scheint. Man hat also Ursache anzunehmen, daß die Zustimmung zu solchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Princip, sondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinst wieder auflebenden Staats am Volk herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen worden, um jener That den Anstrich von Bestrafung, mithin eines rechtlichen Verfahrens (dergleichen der Mord nicht sein würde) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmaßung des Volks noch ärger ist, als selbst der Mord, da diese einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müßte.

Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich
5 zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat. Der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) kann wegen seiner vorigen Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er, in den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten, seine und des Staats Ruhe dem Wagstück vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prä-
10 tendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sei durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte, zu bestehen. Wenn er aber das letztere vorzieht, so bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, ungerecht war, sein Recht an demselben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben,
15 sich diesem verunglückten Oberhaupt zum besten in ein Staatenbündniß zu vereinigen, bloß um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet, noch als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen, mithin eine in jedem anderen Staat durch Revolution zu Stande gekommene Verfassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen
20 seien, das gehört zum Völkerrecht.

B.

Kann der Beherrscher als Obereigenthümer (des Bodens), oder muß er nur als Oberbefehlshaber in Ansehung des Volks durch Gesetze betrachtet werden? Da der Boden die oberste Bedingung ist, unter der allein
25 es möglich ist, äußere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht, so wird von dem Souverän, als Landesherren, besser als Obereigenthümer (dominus territorii), alles solche Recht abgeleitet werden müssen. Das Volk, als die Menge der Unterthanen, gehört ihm auch zu (es ist sein Volk), aber
30 nicht ihm als Eigenthümer (nach dem dinglichen), sondern als Oberbefehlshaber (nach dem persönlichen Recht). — Dieses Obereigenthum ist aber nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die nothwendige Vereinigung des Privateigenthums aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen Besitzer zu Bestimmung des besonderen Eigenthums nicht nach Grund-
35 sätzen der Aggregation (die von den Theilen zum Ganzen empirisch fortschreitet), sondern dem nothwendigen formalen Princip der Ein-

theilung (Division des Bodens) nach Rechtsbegriffen vorstellig zu machen. Nach diesen kann der Obereigenthümer kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zu einer Privatperson), sondern dieses gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv, sondern distributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadisch-beherrschtes 5 Volk auszunehmen ist, als in welchem gar kein Privateigenthum des Bodens statt findet. — Der Oberbefehlshaber kann also keine Domänen, d. i. Ländereien zu seiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes), haben. Denn weil es alsdann auf sein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet sein sollten, so würde der Staat Gefahr laufen, alles 10 Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen und alle Unterthanen als grundunterthänig (glebae adscripti) und Besitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Anderen ist, folglich aller Freiheit beraubt (servi) anzusehen. — Von einem Landesherrn kann man sagen: er besitzt nichts (zu eigen), außer sich selbst; denn wenn er 15 neben einem anderen im Staat etwas zu eigen hätte, so würde mit diesem ein Streit möglich sein, zu dessen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch sagen: er besitzt alles; weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat (jedem das Seine zu Theil kommen zu lassen), dem alle äußere Sachen (divisim) zugehören. 20

Hieraus folgt: daß es auch keine Corporation im Staat, keinen Stand und Orden geben könne, der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Überlebenden zu entschädigen. 25 Der Ritterorden (als Corporation, oder auch bloß Rang einzelner, vorzüglich beehrter Personen), der Orden der Geistlichkeit, die Kirche genannt, können nie durch diese Vorrechte, womit sie begünstigt worden, ein auf Nachfolger übertragbares Eigenthum am Boden, sondern nur die einstweilige Benutzung desselben erwerben. Die Comthureien auf einer, 30 die Kirchengüter auf der anderen Seite können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die Kriegsehre den Staat wider die Lauigkeit in Vertheidigung desselben zu schützen, oder die Menschen in demselben durch Seelmessen, Gebete und eine Menge zu bestellender Seelsorger, um sie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört 35 hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, so hier in die Reform fallen, können nicht klagen, daß ihnen

ihr Eigenthum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Besitzes lag nur in der Volksmeinung und mußte auch, so lange diese fortwährte, gelten. So bald diese aber erlosch, und zwar auch nur in dem Urtheil derjenigen, welche auf Leitung desselben durch ihr Verdienst den größten Anspruch haben, so mußte, gleichsam als durch eine Appellation desselben an den Staat (a rege male informato ad regem melius informandum), das vermeinte Eigenthum aufhören.

Auf diesem ursprünglich erworbenen Grundeigenthum beruht das Recht des Oberbefehlshabers, als Obereigenthümers (des Landesherrn), die Privateigenthümer des Bodens zu beschatzen, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Accise und Zölle, oder Dienstleistung (dergleichen die Stellung der Mannschaft zum Kriegsdienst ist) zu fordern: so doch, daß das Volk sich selber beschatzt, weil dieses die einzige Art ist, hiebei nach Rechtsgesetzen zu verfahren, wenn es durch das Corps der Deputirten desselben geschieht, auch als gezwungene (von dem bisher bestandenen Gesetz abweichende) Anleihe nach dem Majestätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr seiner Auflösung kommt, erlaubt ist.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirthschaft, des Finanzwesens und der Polizei, welche letztere die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit besorgt (denn daß das Gefühl für diese (sensus decori) als negativer Geschmack durch Bettelei, Lärmen auf Straßen, Gestank, öffentliche Wollust (venus volgivaga), als Verletzungen des moralischen Sinnes, nicht abgestumpft werde, erleichtert der Regierung gar sehr ihr Geschäfte, das Volk durch Gesetze zu lenken).

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein drittes: nämlich das Recht der Aufsicht (ius inspectionis), daß ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Gesellschaft (publicum) Einfluß haben kann, (von Staats- oder Religions-Illuminaten) verheimlicht, sondern, wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfassung nicht geweigert werde. Die aber der Untersuchung der Privatbehausung eines jeden ist nur ein Nothfall der Polizei, wozu sie durch eine höhere Autorität in jedem besonderen Falle berechtigt werden muß.

C.

Dem Oberbefehlshaber steht indirect, d. i. als Übernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks)

eigenen Erhaltung zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die Findelhäuser und das Kirchenwesen, sonst milde oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nöthigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es selbst den nothwendigsten Naturbedürfnissen nach nicht sind, herbei zu schaffen: weil ihre Existenz zugleich als Act der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein nöthige Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen. Das kann nun geschehen: durch Belastung des Eigenthums der Staatsbürger, oder ihres Handelsverkehrs, oder durch errichtete Fonds und deren Zinsen; nicht zu Staats- (denn der ist reich), sondern zu Volksbedürfnissen, aber nicht bloß durch freiwillige Beiträge (weil hier nur vom Rechte des Staats gegen das Volk die Rede ist), worunter einige gewinnsüchtige sind (als Lotterien, die mehr Arme und dem öffentlichen Eigenthum gefährliche machen, als sonst sein würden, und die also nicht erlaubt sein sollten), sondern zwangsmäßig, als Staatslasten. Hier frägt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch laufende Beiträge, so daß jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch nach und nach gesammelte Bestände und überhaupt fromme Stiftungen (dergleichen Wittwenhäuser, Hospitäler u. dergl. sind) und zwar jenes nicht durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist, sondern durch gesetzliche Auflage ausgerichtet werden soll. — Die erstere Anordnung muß für die einzige dem Rechte des Staats angemessene, der sich niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden: weil sie nicht (wie von frommen Stiftungen zu besorgen ist), wenn sie mit der Zahl der Armen anwachsen, das Armsein zum Erwerbmittel für faule Menschen machen und so eine ungerechte Belästigung des Volks durch die Regierung sein würden.

Was die Erhaltung der aus Noth oder Scham ausgesetzten, oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, so hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belasten, diesen, obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wissentlich umkommen zu lassen. Ob dieses aber durch Besteurung der Hagestolzen beiderlei Geschlechts (worunter die

vermögende Ledige verstanden werden), als solche, die daran doch zum Theil Schuld sind, vermittelst dazu errichteter Findelhäuser, oder auf andere Art mit Recht geschehen könne (ein anderes Mittel es zu verhüten möchte es aber schwerlich geben), ist eine Aufgabe, deren Lösung, ohne entweder wider das Recht, oder die Moralität zu verstoßen, bisher noch nicht gelungen ist.

Da auch das *Kirchenwesen*, welches von der Religion als innerer Gesinnung, die ganz außer dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muß (als Anstalt zum öffentlichen *Gottesdienst* für das Volk, aus welchem dieser auch seinen Ursprung hat, es sei Meinung oder Überzeugung), ein wahres Staatsbedürfniß wird, sich auch als Unterthanen einer höchsten *unsichtbaren* Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten: so hat der Staat das Recht, nicht etwa der inneren Constitutionalgesetzgebung, das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienstliche Formen (ritus) dem Volk vorzuschreiben oder zu befehlen (denn dieses muß gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben), sondern nur das *negative* Recht den Einfluß der öffentlichen Lehrer auf das *sichtbare*, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist. Daß eine Kirche einen gewissen Glauben und welchen sie haben, oder daß sie ihn unabänderlich erhalten müsse und sich nicht selbst reformiren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt, die *unter ihrer Würde* sind: weil sie sich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuß der Gleichheit mit ihren Unterthanen einläßt (der Monarch sich zum Priester macht), die ihr geradezu sagen können, daß sie hievon nichts verstehe; vornehmlich was das letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen, betrifft; — denn was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschließen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschließen. Nun kann aber kein Volk beschließen, in seinen den Glauben betreffenden Einsichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuschreiten, mithin auch sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren: weil dies der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Recht desselben entgegen sein würde. Also kann es auch keine obrigkeitliche Ge-

walt über das Volk beschließen. — — Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese aus eben derselben Ursache nicht dem Staat, sondern müssen dem Theil des Volks, der sich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine, zu Lasten kommen. 5

D.

Das Recht des obersten Befehlshabers im Staat geht auch 1) auf Vertheilung der Ämter, als mit einer Besoldung verbundener Geschäftsführung; 2) der Würden, die als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangertheilung des Oberen (der zum Befehlen) in Ansehung der Niedri- 10 gern (die, obzwar als freie und nur durchs öffentliche Gesetz verbindliche, doch jenen zu gehorsamen zum Voraus bestimmt sind), bloß auf Ehre fundirt sind — und 3) außer diesem (respectiv-wohlthätigen) Recht auch aufs Strafrecht.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, so kommt hier die Frage vor: hat 15 der Souverän das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach seinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von Seiten des letzteren) wieder zu nehmen? Ich sage: nein! Denn was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerliche Beamte nie beschließen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beschließen. Nun will das Volk (das die Kosten 20 tragen soll, welche die Ansetzung eines Beamten ihm machen wird) ohne allen Zweifel, daß dieser seinem ihm auferlegten Geschäfte völlig gewachsen sei; welches aber nicht anders, als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgesetzte Vorbereitung und Erlernung desselben, über der er diejenige versäumt, die er zur Erlernung eines anderen ihn nährenden Geschäfts 25 hätte verwenden können, geschehen kann; mithin würde in der Regel das Amt mit Leuten versehen werden, die keine dazu erforderliche Geschicklichkeit und durch Übung erlangte reife Urtheilskraft erworben hätten; welches der Absicht des Staats zuwider ist, als zu welcher auch erforderlich ist, daß jeder vom niedrigeren Amte zu höheren (die sonst lauter Untauglichen 30 in die Hände fallen würden) steigen, mithin auch auf lebenswierige Versorgung müsse rechnen können.

Die Würde betreffend, nicht bloß die, welche ein Amt bei sich führen mag, sondern auch die, welche den Besitzer auch ohne besondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, ist der Adel, der, 35 vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk ist, unterschieden, den

männlichen Nachkommen anerbt, durch diese auch wohl den weiblichen unadlicher Geburt, nur so, daß die adlich Geborne ihrem unadlichen Ehemann nicht umgekehrt diesen Rang mittheilt, sondern selbst in den bloß bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage ist nun: ob der Souverän einen Adelstand, als einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt sei. In dieser Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souveräns wegen seines oder des Volks Vortheils, sondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäß sei, einen Stand von Personen über sich zu haben, die zwar selbst Unterthanen, aber doch in Ansehung des Volks geborne Befehlshaber (wenigstens privilegirte) sind. — — Die Beantwortung derselben geht nun hier eben so wie vorher aus dem Princip hervor: „Was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschließen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beschließen." Nun ist ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienst vorher geht und dieses auch mit keinem Grunde hoffen läßt, ein Gedankending ohne alle Realität. Denn wenn der Vorfahr Verdienst hatte, so konnte er dieses doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mußten es sich immer selbst erwerben, da die Natur es nicht so fügt, daß das Talent und der Wille, welche Verdienste um den Staat möglich machen, auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so ist es unmöglich, daß der allgemeine Volkswille zu einen solchen grundlosen Prärogativ zusammenstimme, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen. — — Wenn indessen gleich eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeschlichen, von Unterthanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborne Beamte (wie etwa ein Erbprofessor), sein wollen, so kann der Staat diesen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich ertheilten erblichen Vorzugs nicht anders, als durch Eingehen und Nichtbesetzung der Stellen allmählich wiederum gut machen, und so hat er provisorisch ein Recht, diese Würde dem Titel nach fortdauern zu lassen, bis selbst in der öffentlichen Meinung die Eintheilung in Souverän, Adel und Volk der einzigen natürlichen in Souverän und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate sein, denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers; außer wenn er sich durch sein eigenes

Verbrechen darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum bloßen Werkzeuge der Willkür eines Anderen (entweder des Staats, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das letztere ist (was er aber nur durch Urtheil und Recht werden kann), ist ein Leibeigener (servus in sensu stricto) und gehört zum Eigenthum (dominium) eines Anderen, der daher nicht bloß sein Herr (herus), sondern auch sein Eigenthümer (dominus) ist, der ihn als eine Sache veräußern und nach Belieben (nur nicht zu schandbaren Zwecken) brauchen und über seine Kräfte, wenn gleich nicht über sein Leben und Gliedmaßen verfügen (disponiren) kann. Durch einen Vertrag kann sich niemand zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu sein; denn nur als Person kann er einen Vertrag machen. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen, der Qualität nach erlaubten, dem Grad nach aber unbestimmten Diensten gegen einen Andern (für Lohn, Kost oder Schutz) verpflichten durch einen Verdingungsvertrag (locatio conductio), und er werde dadurch bloß Unterthan (subiectus), nicht Leibeigener (servus); allein das ist nur ein falscher Schein. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines Unterthans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch (wie es mit den Negern auf den Zuckerinseln der Fall ist) erschöpfen bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener hat sich seinem Herrn wirklich als Eigenthum weggegeben; welches unmöglich ist. — Er kann sich also nur zu der Qualität und dem Grade nach bestimmten Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner, oder ansässiger Unterthan; im letzteren Fall, daß er theils für den Gebrauch des Bodens seines Herrn statt des Tagelohns Dienste auf demselben Boden, theils für die eigene Benutzung desselben bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leistet, ohne sich dabei zum Gutsunterthan (glebae adscriptus) zu machen, als wodurch er seine Persönlichkeit einbüßen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber auch durch sein Verbrechen ein persönlicher Unterthan geworden sein, so kann diese Unterthänigkeit ihm doch nicht anerben, weil er sie sich nur durch seine eigene Schuld zugezogen hat, und eben so wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden, weil Erziehung eine absolute Naturpflicht der Eltern und, im Falle daß diese Leibeigene waren, der Herren ist, welche mit dem Besitz ihrer Unterthanen auch die Pflichten derselben übernommen haben.

E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das **Strafrecht** ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staate kann also nicht bestraft werden, sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen. — Diejenige Übertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu sein, heißt **Verbrechen** schlechthin (crimen), aber auch ein öffentliches Verbrechen (crimen publicum); daher das erstere (das Privatverbrechen) vor die Civil-, das andere vor die Criminalgerechtigkeit gezogen wird. — **Veruntreuung**, d. i. Unterschlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waaren, Betrug im Kauf und Verkauf bei sehenden Augen des Anderen sind Privatverbrechen. Dagegen sind: falsch Geld oder falsche Wechsel zu machen, Diebstahl und Raub u. dergl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Wesen und nicht bloß eine einzelne Person dadurch gefährdet wird. — Sie könnten in die der **niederträchtigen** Gemüthsart (indolis abiectae) und die der **gewaltthätigen** (indolis violentae) eingetheilt werden.

Richterliche Strafe (poena forensis), die von der **natürlichen** (poena naturalis), dadurch das Laster sich selbst bestraft und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals bloß als Mittel ein anderes Gute zu befördern für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, **weil er verbrochen hat**; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborne Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muß vorher **strafbar** befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vortheil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch nur einem Grade derselben entbinde nach dem pharisäischen Wahlspruch: „Es ist besser, daß

ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe;" denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, daß Menschen auf Erden leben. — Was soll man also von dem Vorschlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er sich dazu verstände, an sich gefährliche Experimente machen zu lassen, und so glücklich wäre gut durchzukommen; damit die Ärzte dadurch eine neue, dem gemeinen Wesen ersprießliche Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das medicinische Collegium, das diesen Vorschlag thäte, mit Verachtung abweisen; denn die Gerechtigkeit hört auf eine zu sein, wenn sie sich für irgend einen Preis weggiebt.

Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Princip und Richtmaße macht? Kein anderes, als das Princip der Gleichheit, (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit) sich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Übel du einem Anderen im Volk zufügst, das thust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tödtest du ihn, so tödtest du dich selbst. Nur das Wiedervergeltungsrecht (ius talionis) aber, wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturtheil), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle andere sind hin und her schwankend und können anderer sich einmischenden Rücksichten wegen keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun scheint es zwar, daß der Unterschied der Stände das Princip der Wiedervergeltung Gleiches mit Gleichem nicht verstatte; aber wenn es gleich nicht nach dem Buchstaben möglich sein kann, so kann es doch der Wirkung nach respective auf die Empfindungsart der Vornehmeren immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniß zur Beleidigung, denn der des Geldes viel hat, kann diese sich wohl einmal zur Lust erlauben; aber die Kränkung der Ehrliebe des Einen kann doch dem Wehthun des Hochmuths des Anderen sehr gleich kommen: wenn dieser nicht allein öffentlich abzubitten, sondern jenen, ob er zwar niedriger ist, etwa zugleich die Hand zu küssen durch Urtheil und Recht genöthigt würde. Eben so wenn der gewaltthätige Vornehme für die Schläge, die er dem niederen, aber schuldlosen Staatsbürger zumißt, außer der Abbitte noch zu einem einsamen und beschwerlichen Arrest verurtheilt würde, weil

hiemit, außer der Ungemächlichkeit, noch die Eitelkeit des Thäters schmerzhaft angegriffen und so durch Beschämung Gleiches mit Gleichem gehörig vergolten würde. — Was heißt das aber: „Bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst"? Wer da stiehlt, macht aller Anderer Eigenthum
5 unsicher; er beraubt sich also (nach dem Recht der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich ist, als daß ihn Andere ernähren. Weil dieses aber der Staat nicht umsonst thun wird, so muß er diesem seine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren-
10 oder Zuchthausarbeit) überlassen und kommt auf gewisse Zeit, oder nach Befinden auch auf immer in den Sklavenstand. — Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Ver-
15 brechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreieten Tod. — Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse auseinander zu
20 gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat: weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet
25 werden kann.

Diese Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntniß des Richters auf den Tod nach dem strengen Wiedervergeltungsrechte möglich ist, offenbart sich daran, daß dadurch allein proportionirlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurtheil über alle (selbst
30 wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe) ausgesprochen wird. — Setzet: daß, wie in der letzten schottischen Rebellion, da verschiedene Theilnehmer an derselben (wie Balmerino und andere) durch ihre Empörung nichts als eine dem Hause Stuart schuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen
35 Privatabsichten hegten, von dem höchsten Gericht das Urtheil so gesprochen worden wäre: ein jeder solle die Freiheit der Wahl zwischen dem Tode und der Karrenstrafe haben; so sage ich: der ehrliche Mann wählt den Tod,

der Schelm aber die Karre; so bringt es die Natur des menschlichen Gemüths mit sich. Denn der erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt, als selbst das Leben: nämlich die Ehre; der andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu sein (animam praeferre pudori. Iuven.). Der erstere ist nun ohne Widerrede weniger strafbar als der andere, und so werden sie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich bestraft, jener gelinde nach seiner Empfindungsart und dieser hart nach der seinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt würde, der erstere zu hart, der andere für seine Niederträchtigkeit gar zu gelinde bestraft wäre; und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Complot vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit der Tod. — Überdem hat man nie gehört, daß ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter sich beschwert hätte, daß ihm damit zu viel und also unrecht geschehe; jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äußerte. — Man müßte sonst annehmen, daß, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Gesetz nicht unrecht geschieht, doch die gesetzgebende Gewalt im Staat diese Art von Strafe zu verhängen nicht befugt und, wenn sie es thut, mit sich selbst im Widerspruch sei.

So viel also der Mörder sind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, so viele müssen auch den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen, a priori begründeten Gesetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Complicen (correi) zu einer solchen That so groß ist, daß der Staat, um keine solche Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Unterthanen mehr zu haben, und sich doch nicht auflösen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äußeren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzustand übergehen (vornehmlich nicht durch das Spectakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abstumpfen) will, so muß es auch der Souverän in seiner Macht haben, in diesem Nothfall (casus necessitatis) selbst den Richter zu machen (vorzustellen) und ein Urtheil zu sprechen, welches statt der Lebensstrafe eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird, dergleichen die Deportation ist: dieses selbst aber nicht als nach einem öffentlichen Gesetz, sondern durch einen Machtspruch, d. i. einen Act des Majestätsrechts, der als Begnadigung nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiegegen hat nun der Marchese Beccaria aus theilnehmender Em-

pfindelei einer affectirten Humanität (compassibilitas) seine Behauptung der Unrechtmäßigkeit aller Todesstrafe aufgestellt: weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten sein könnte; denn da hätte jeder im Volk einwilligen müssen, sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen Anderen (im Volk) ermordete; diese Einwilligung aber sei unmöglich, weil Niemand über sein Leben disponiren könne. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat; denn es ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will, und es ist unmöglich, gestraft werden zu wollen. — Sagen: ich will gestraft werden, wenn ich jemand ermorde, heißt nichts mehr als: ich unterwerfe mich sammt allen Übrigen den Gesetzen, welche natürlicherweise, wenn es Verbrecher im Volk giebt, auch Strafgesetze sein werden. Ich als Mitgesetzgeber, der das Strafgesetz dictirt, kann unmöglich dieselbe Person sein, die als Unterthan nach dem Gesetz bestraft wird; denn als ein solcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben (der Gesetzgeber ist heilig). Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich als einen Verbrecher abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft (homo noumenon), die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person (homo phaenomenon) sammt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgesetze unterwirft. Mit andern Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein anderer als der Verbrecher dictirt die Todesstrafe, und im Socialcontract ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen und so über sich selbst und sein Leben zu disponiren. Denn wenn der Befugniß zu strafen ein Versprechen des Missethäters zum Grunde liegen müßte, sich strafen lassen zu wollen, so müßte es diesem auch überlassen werden, sich straffällig zu finden, und der Verbrecher würde sein eigener Richter sein. — Der Hauptpunkt des Irrthums (πρωτον ψευδος) dieses Sophisms besteht darin: daß man das eigene Urtheil des Verbrechers (das man seiner Vernunft nothwendig zutrauen muß), des Lebens verlustig werden zu müssen, für einen Beschluß des Willens ansieht, es sich selbst zu nehmen, und so sich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurtheilung in einer und derselben Person vereinigt vorstellt.

Es giebt indessen zwei todeswürdige Verbrechen, in Ansehung deren, ob die Gesetzgebung auch die Befugniß habe, sie mit der Todesstrafe

zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl. Das eine ist das der Geschlechtsehre, das andere der Kriegsehre und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieser zwei Menschenclassen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen ist der mütterliche Kindesmord (infanticidium maternale); das andere der Kriegsgesellenmord (commilitonicidium), das Duell. — Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen und eben so wenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit, der auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhobene eigene Gewalt entgegensetzt, wegwischen kann: so scheint es, daß Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden und Tödtung (homicidium), die alsdann nicht einmal Mord (homicidium dolosum) heißen müßte, in beiden zwar allerdings strafbar sei, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist außer dem Gesetz (denn das heißt Ehe), mithin auch außer dem Schutz desselben geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Waare), so daß dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existiren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingesetzte Kriegesmann, dem ein Schimpf angethan wird, sieht sich eben sowohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genöthigt, sich Genugthuung und, wie im Naturzustande, Bestrafung des Beleidigers nicht durchs Gesetz, vor einem Gerichtshofe, sondern durch das Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmuth zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tödtung seines Gegners verbunden sein, die in diesem Kampfe, der öffentlich und mit beiderseitiger Einwilligung, doch auch ungern geschieht, eigentlich nicht Mord (homicidium dolosum) genannt werden kann. — — Was ist nun in beiden (zur Criminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durchs Gesetz für nichtig zu erklären und so mit dem Tode zu strafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen, und so entweder grausam oder nachsichtig zu sein. Die Auflösung dieses Knotens ist: daß der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit (die gesetzwidrige

Tödtung eines Anderen müsse mit dem Tode bestraft werden) bleibt, die Gesetzgebung selber aber (mithin auch die bürgerliche Verfassung), so lange noch als barbarisch und unausgebildet, daran Schuld ist, daß die Triebfedern der Ehre im Volk (subjectiv) nicht mit den Maßregeln zusammen 5 treffen wollen, die (objectiv) ihrer Absicht gemäß sind, so daß die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit in Ansehung der aus dem Volk eine **Ungerechtigkeit** wird.

II.

Das **Begnadigungsrecht** (ius aggratiandi) für den Verbrecher, 10 entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und dadurch doch im hohen Grade unrecht zu thun. — In Ansehung der Verbrechen der **Unterthanen** gegen einander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier ist Straflosigkeit 15 (impunitas criminis) das größte Unrecht gegen die letztern. Also nur bei einer Läsion, die **ihm selbst** widerfährt, (crimen laesae maiestatis) kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volk selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte. — Dieses Recht ist das einzige, was den Namen des 20 Majestätsrechts verdient.

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§ 50.

Das **Land** (territorium), dessen Einsassen schon durch die Constitu- 25 tion, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Act ausüben zu dürfen (mithin durch die Geburt), Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heißt das **Vaterland**; das, worin sie es ohne diese Bedingung nicht sind, das **Ausland**, und dieses, wenn es einen Theil der Landesherrschaft überhaupt ausmacht, heißt die **Provinz** (in der Bedeutung, wie die 30 Römer dieses Wort brauchten), welche, weil sie doch keinen coalisirten Theil des Reichs (imperii) als **Sitz** von Mitbürgern, sondern nur eine **Besitzung** desselben als eines **Unterhauses** ausmacht, den Boden des herrschenden Staats als **Mutterland** (regio domina) verehren muß.

1) Der *Unterthan* (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn nicht als sein Eigenthum zurückhalten. Doch kann er nur seine fahrende, nicht die liegende Habe mit herausnehmen, welches alsdann doch geschehen würde, wenn er seinen bisher besessenen Boden zu verkaufen und das Geld dafür mit sich zu nehmen befugt wäre.

2) Der *Landesherr* hat das Recht der Begünstigung der *Einwanderung* und Ansiedelung Fremder (Colonisten), obgleich seine Landeskinder dazu scheel sehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privateigenthum derselben am Boden gekürzt wird.

3) Ebenderselbe hat auch im Falle eines Verbrechens des Unterthans, welches alle Gemeinschaft der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der *Verbannung* in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird, d. i. zur *Deportation*.

4) Auch das der *Landesverweisung* überhaupt (ius exilii), ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der altdeutschen Sprache *Elend* genannt), zu schicken; welches, weil der Landesherr ihm nun allen Schutz entzieht, so viel bedeutet, als ihn innerhalb seinen Grenzen vogelfrei zu machen.

§ 51.

Die drei Gewalten im Staat, die aus dem Begriff eines *gemeinen Wesens* überhaupt (res publica latius dicta) hervorgehen, sind nur so viel Verhältnisse des vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupt, welche objective praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt (der Souverän) aber ist so fern nur ein (das gesammte Volk vorstellendes) *Gedankending*, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältniß der ersteren zum letzteren ist nun auf dreierlei verschiedene Art denkbar: entweder daß *Einer* im Staate über alle, oder daß *Einige*, die einander gleich sind, vereinigt, über alle andere, oder daß *Alle* zusammen über einen jeden, mithin auch über sich selbst gebieten, d. i. die *Staatsform* ist entweder *autokratisch*, oder *aristokratisch*, oder *demokratisch*. (Der Ausdruck *monarchisch* statt *autokratisch* ist nicht dem Begriffe, den man hier will, angemessen; denn

Monarch ist der, welcher die höchste, Autokrator aber oder Selbstherrscher der, welcher alle Gewalt hat; dieser ist der Souverän, jener repräsentirt ihn bloß). — Man wird leicht gewahr, daß die autokratische Staatsform die einfachste sei, nämlich von Einem (dem Könige) zum
5 Volke, mithin wo nur Einer der Gesetzgeber ist. Die aristokratische ist schon aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Gesetzgeber) zu einander, um den Souverän zu machen, und dann das dieses Souveräns zum Volk; die demokratische aber die allerzusammengesetzteste, nämlich den Willen Aller zuerst zu vereinigen, um
10 daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Wesen zu bilden, und dann diesem gemeinen Wesen den Souverän, der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorzusetzen.*) Was die Handhabung des Rechts im Staat betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste, aber, was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk in Betracht des
15 Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplificiren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volk passiv sind und Einem, der über sie ist, gehorchen; aber das giebt keine Unterthanen als Staatsbürger. Was die Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, be-
20 trifft, daß nämlich die Monarchie (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsverfassung sei, wenn der Monarch gut ist (d. i. nicht bloß den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat): gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen und sagt nichts mehr als: die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird,
25 d. i. diejenige, welche die beste ist.

§ 52.

Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunkt des Anfangs der bürgerlichen Gesellschaft nicht herauslangen (denn die Wilden errichten kein Instru-
30 ment ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, daß sie es mit der Gewalt angefangen haben werden). Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um

*) Von der Verfälschung dieser Formen durch sich eindringende unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochlokratie), imgleichen den sogenannten gemischten Staatsverfassungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.
35

allenfalls die jetzt bestehende Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich. Denn diese Umänderung müßte durchs Volk, welches sich dazu rottirte, also nicht durch die Gesetzgebung, geschehen; Meuterei aber in einer schon bestehenden Verfassung ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben, und dann der Übergang in die bessere nicht Metamorphose, sondern Palingenesie, welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluß hat. — Es muß aber dem Souverän doch möglich sein, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist, und hiebei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört. Diese Veränderung kann nun nicht darin bestehen, daß der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden anderen selbst constituirt, z. B. daß die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen, und so umgekehrt; gleich als ob es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souveräns beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk unrecht thun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte und eine der zwei übrigen für sich zuträglicher fände.

Die Staatsformen sind nur der Buchstabe (littera) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, so lange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjectiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages (anima pacti originarii) enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und continuirlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alte empirische (statutarische) Formen, welche bloß die Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung im eigentlichen Sinne des Staats erforderlich ist und dahin auch dem Buchstaben nach endlich

führen wird. — Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine peremtorisch zugetheilt werden kann; indessen daß, so lange 5 jene Staatsformen dem Buchstaben nach eben so viel verschiedene mit der obersten Gewalt bekleidete moralische Personen vorstellen sollen, nur ein provisorisches inneres Recht und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders sein, als ein 10 repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt der Person nach (es mag sein König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein) sich auch repräsentiren läßt, so repräsentirt das ver- 15 einigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als bloßer Unterthanen (allenfalls als Staatsbeamten), abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nun nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu 20 lassen und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten.

Es war also ein großer Fehltritt der Urtheilskraft eines mächtigen Beherrschers zu unserer Zeit, sich aus der Verlegenheit wegen 25 großer Staatsschulden dadurch helfen zu wollen, daß er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu vertheilen; da es denn natürlicherweise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteurung der Unterthanen, sondern auch in Ansehung der Regierung in die Hände be- 30 kam: nämlich zu verhindern, daß diese nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich verschwand (nicht bloß suspendirt wurde) und aufs Volk überging, dessen gesetzgebenden Willen nun das Mein und Dein jedes Unterthans unterworfen wurde. Man kann auch nicht 35 sagen: daß dabei ein stillschweigendes, aber doch vertragsmäßiges Versprechen der Nationalversammlung, sich nicht eben zur Souverä-

nicht zu constituiren, sondern nur dieser ihr Geschäfte zu administriren, nach verrichtetem Geschäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wiederum in seine Hände zu überliefern, angenommen werden müsse; denn ein solcher Vertrag ist an sich selbst null und nichtig. Das Recht der obersten Gesetzgebung im gemeinen Wesen ist kein veräußerliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesammtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, seine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demselben nicht als gesetzgebender Macht zustehen und doch das Volk verbinden, welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerspruch ist.

Des

öffentlichen Rechts

Zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht.

5 § 53.

Die Menschen, welche ein Volk ausmachen, können als Landesein= geborne nach der Analogie der Erzeugung von einem gemeinschaftlichen Elterstamm (congeniti) vorgestellt werden, ob sie es gleich nicht sind: dennoch aber in intellectueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer 10 gemeinschaftlichen Mutter (der Republik) geboren, gleichsam eine Familie (gens, natio) ausmachen, deren Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig sind und mit denen, die neben ihnen im Naturzustande leben möchten, als unedlen keine Vermischung eingehen, obgleich diese (die Wilden) ihrer= seits sich wiederum wegen der gesetzlosen Freiheit, die sie gewählt haben, 15 vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerschaften, aber nicht Staaten ausmachen. Das Recht der Staaten in Verhältniß zu einander [welches nicht ganz richtig im Deutschen das Völkerrecht genannt wird, sondern vielmehr das Staatenrecht (ius publicum civitatum) heißen sollte] ist nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten 20 haben: wo ein Staat, als eine moralische Person, gegen einen anderen im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem des beständigen Krieges betrachtet, theils das Recht zum Kriege, theils das im Kriege, theils das, einander zu nöthigen, aus diesem Kriegszustande heraus= zugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung, 25 d. i. das Recht nach dem Kriege, zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterscheidende von dem des Naturzustandes einzelner Menschen oder Familien (im Verhältniß gegen einander) von dem der Völker bei sich, daß im Völkerrecht nicht bloß ein Verhältniß eines Staats gegen den anderen im Ganzen, sondern auch einzelner Personen des einen gegen

einzelne des anderen, imgleichen gegen den ganzen anderen Staat selbst in Betrachtung kommt; welcher Unterschied aber vom Recht Einzelner im bloßen Naturzustande nur solcher Bestimmungen bedarf, die sich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern lassen.

§ 54.

Die Elemente des Völkerrechts sind: 1) daß Staaten, im äußeren Verhältniß gegen einander betrachtet, (wie gesetzlose Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind; 2) daß dieser Zustand ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenn gleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hostilität) ist, welche (indem sie es beide nicht besser haben wollen), obzwar dadurch keinem von dem Anderen unrecht geschieht, doch an sich selbst im höchsten Grade unrecht ist, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart sind, auszugehen verbunden sind; 3) daß ein Völkerbund nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages nothwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimische Mißhelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äußeren zu schützen; 4) daß die Verbindung doch keine souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbündung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muß, — ein Recht in subsidium eines anderen und ursprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben untereinander von sich abzuwehren (foedus Amphictyonum).

§ 55.

Bei jenem ursprünglichen Rechte zum Kriege freier Staaten gegen einander im Naturzustande (um etwa einen dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften) erhebt sich zuerst die Frage: welches Recht hat der Staat gegen seine eigene Unterthanen sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu setzen: so daß es nicht von dieser ihrem eigenen Urtheil abhängt, ob sie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, sondern der Oberbefehl des Souveräns sie hineinschicken darf?

Dieses Recht scheint sich leicht darthun zu lassen; nämlich aus dem Rechte mit dem Seinen (Eigenthum) zu thun, was man will. Was jemand

aber der Substanz nach selbst gemacht hat, davon hat er ein unbestrittenes Eigenthum. — Hier ist also die Deduction, so wie sie ein bloßer Jurist abfassen würde.

Es giebt mancherlei Naturproducte in einem Lande, die doch, was die Menge derselben von einer gewissen Art betrifft, zugleich als Gemächsel (artefacta) des Staats angesehen werden müssen, weil das Land sie in solcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, sondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushühner (die nützlichste Art des Geflügels), Schafe, Schweine, das Rindergeschlecht u. a. m. würden entweder aus Mangel an Futter, oder der Raubthiere wegen in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht, oder höchst sparsam anzutreffen sein, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Besitz sicherte. — Eben das gilt auch von der Menschenzahl, die eben so wie in den amerikanischen Wüsten, ja selbst dann, wenn man diesen den größten Fleiß (den jene nicht haben) beilegte, nur gering sein kann. Die Einwohner würden nur sehr dünn gesäet sein, weil keiner derselben sich mit sammt seinem Gesinde auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr ist, von Menschen oder wilden und Raubthieren verwüstet zu werden; mithin sich für eine so große Menge von Menschen, als jetzt auf einem Lande leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden würde. — — So wie man nun von Gewächsen (z. B. den Kartoffeln) und von Hausthieren, weil sie, was die Menge betrifft, ein Machwerk der Menschen sind, sagen kann, daß man sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (tödten lassen) kann: so, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staat, dem Souverän, sagen, er habe das Recht, seine Unterthanen, die dem größten Theil nach sein eigenes Product sind, in den Krieg wie auf eine Jagd und zu einer Feldschlacht wie auf eine Lustpartie zu führen.

Dieser Rechtsgrund aber (der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag) gilt zwar freilich in Ansehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menschen sein können, will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muß (nicht bloß als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst), und der also zum Kriegführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besondern Kriegserklärung vermittelst seiner Repräsentanten seine

freie Beistimmung geben muß, unter welcher einschränkenden Bedingung allein der Staat über seinen gefahrvollen Dienst disponiren kann.

Wir werden also wohl dieses Recht von der Pflicht des Souveräns gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben; wobei dieses dafür angesehen werden muß, daß es seine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar passiv (mit sich machen läßt), doch auch selbstthätig ist und den Souverän selbst vorstellt.

§ 56.

Im natürlichen Zustande der Staaten ist das Recht zum Kriege (zu Hostilitäten) die erlaubte Art, wodurch ein Staat sein Recht gegen einen anderen Staat verfolgt, nämlich, wenn er von diesem sich lädirt glaubt, durch eigene Gewalt: weil es durch einen Proceß (als durch den allein die Zwistigkeiten im rechtlichen Zustande ausgeglichen werden) in jenem Zustande nicht geschehen kann. — Außer der thätigen Verletzung (der ersten Aggression, welche von der ersten Hostilität unterschieden ist) ist es die Bedrohung. Hiezu gehört entweder eine zuerst vorgenommene Zurüstung, worauf sich das Recht des Zuvorkommens (ius praeventionis) gründet, oder auch bloß die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachsende Macht (potentia tremenda) eines anderen Staats. Diese ist eine Läsion des Mindermächtigen bloß durch den Zustand vor aller That des Übermächtigen, und im Naturzustande ist dieser Angriff allerdings rechtmäßig. Hierauf gründet sich also das Recht des Gleichgewichts aller einander thätig berührenden Staaten.

Was die thätige Verletzung betrifft, die ein Recht zum Kriege giebt, so gehört dazu die selbstgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des anderen Staats, die Wiedervergeltung (retorsio), ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem anderen Staate zu suchen, womit der Förmlichkeit nach der Ausbruch des Krieges ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (Kriegsankündigung) eine Ähnlichkeit hat: weil, wenn man einmal ein Recht im Kriegszustande finden will, etwas Analogisches mit einem Vertrag angenommen werden muß, nämlich Annahme der Erklärung des anderen Theils, daß beide ihr Recht auf diese Art suchen wollen.

§ 57.

Das Recht im Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um sich auch nur einen Begriff davon zu machen und ein Gesetz in diesem gesetzlosen Zustande zu denken (inter arma silent
5 leges), ohne sich selbst zu widersprechen; es müßte denn dasjenige sein: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten (im äußeren Verhältniß gegen einander) herauszugehen und in einen rechtlichen zu treten.

10 Kein Krieg unabhängiger Staaten gegen einander kann ein Strafkrieg (bellum punitivum) sein. Denn Strafe findet nur im Verhältnisse eines Obern (imperantis) gegen den Unterworfenen (subditum) statt, welches Verhältniß nicht das der Staaten gegen einander ist. — Aber auch weder ein Ausrottungs- (bellum internecinum) noch Unter-
15 jochungskrieg (bellum subiugatorium), der eine moralische Vertilgung eines Staats (dessen Volk nun mit dem des Überwinders entweder in eine Masse verschmelzt, oder in Knechtschaft verfällt) sein würde. Nicht als ob dieses Nothmittel des Staats zum Friedenszustande zu gelangen an sich dem Rechte eines Staats widerspräche, sondern weil die Idee des Völker-
20 rechts bloß den Begriff eines Antagonismus nach Principien der äußeren Freiheit bei sich führt, um sich bei dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche durch Vergrößerung der Macht des einen Staats für den anderen bedrohend sein kann.

Vertheidigungsmittel aller Art sind dem bekriegten Staat erlaubt,
25 nur nicht solche, deren Gebrauch die Unterthanen desselben, Staatsbürger zu sein, unfähig machen würde; denn alsdann machte er sich selbst zugleich unfähig im Staatenverhältnisse nach dem Völkerrecht für eine Person zu gelten (die gleicher Rechte mit andern theilhaftig wäre). Darunter gehört: seine eigne Unterthanen zu Spionen, diese, ja auch Auswärtige zu Meuchel-
30 mördern, Giftmischern (in welche Classe auch wohl die so genannten Scharfschützen, welche Einzelen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten), oder auch nur zur Verbreitung falscher Nachrichten zu gebrauchen; mit einem Wort, sich solcher heimtückischen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich
35 ist, vernichten würden.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen

und Contribution aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Personen das Ihrige abzuzwingen (denn das wäre Raub: weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat, unter dessen Herrschaft es war, durch dasselbe Krieg führte): sondern durch Ausschreibungen gegen ausgestellte Scheine, um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionirlich zu vertheilen.

§ 58.

Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpunkte des Friedensvertrags und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluß zu gelangen Tractaten gepflogen werden, und zwar nicht gemäß irgend einem vorzuschützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läsion seines Gegners zustehe, sondern, indem er diese Frage auf sich beruhen läßt, sich stützend auf seine Gewalt. Daher kann der Überwinder nicht auf Erstattung der Kriegskosten antragen, weil er den Krieg seines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müßte: sondern ob er sich gleich dieses Argument denken mag, so darf er es doch nicht anführen, weil er ihn sonst für einen Bestrafungskrieg erklären und so wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hiezu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu stellende) Auswechselung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu sehen.

Der überwundene Staat, oder dessen Unterthanen verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre staatsbürgerliche Freiheit, so daß jener zur Colonie, diese zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn sonst wäre es ein Strafkrieg gewesen, der an sich selbst widersprechend ist. — Eine Colonie oder Provinz ist ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem anderen Staat Gehörige nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste ausübende Gewalt hat. Der letztere heißt der Mutterstaat. Der Tochterstaat wird von jenem beherrscht, aber doch von sich selbst (durch sein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorsitz eines Vicekönigs) regiert (civitas hybrida). Dergleichen war Athen in Beziehung auf verschiedene Inseln und ist jetzt Großbritannien in Ansehung Irlands.

Noch weniger kann Leibeigenschaft und ihre Rechtmäßigkeit von der Überwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden, weil man

hiezu einen Strafkrieg annehmen müßte. Am allerwenigsten eine erbliche Leibeigenschaft, die überhaupt absurd ist, weil die Schuld aus Jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Daß mit dem Friedensschlusse auch die Amnestie verbunden sei, 5 liegt schon im Begriffe desselben.

§ 59.

Das Recht des Friedens ist 1) das im Frieden zu sein, wenn in der Nachbarschaft Krieg ist, oder das der Neutralität; 2) sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, d. i. das der Ga- 10 rantie; 3) zu wechselseitiger Verbindung (Bundsgenossenschaft) mehrerer Staaten, sich gegen alle äußere oder innere etwanige Angriffe gemeinschaftlich zu vertheidigen; nicht ein Bund zum Angreifen und innerer Vergrößerung.

§ 60.

15 Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade, nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Maße bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was ist aber nun nach 20 Begriffen des Völkerrechts, in welchem wie überhaupt im Naturzustande ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist, ein ungerechter Feind? Es ist derjenige, dessen öffentlich (es sei wörtlich oder thätlich) geäußerter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, 25 sondern der Naturzustand verewigt werden müßte. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, daß sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch nicht, 30 um sich in sein Land zu theilen, einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann, sondern es eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die ihrer Natur nach der Neigung zum Kriege ungünstig ist.

35 Übrigens ist der Ausdruck eines ungerechten Feindes im Natur-

zustande *pleonastisch*; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der sein, welchem meinerseits zu widerstehen ich unrecht thun würde; dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind sein.

§ 61.

Da der Naturzustand der Völker eben so wohl als einzelner Menschen ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesetzlichen zu treten: so ist vor diesem Ereigniß alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äußere Mein und Dein der Staaten bloß *provisorisch* und kann nur in einem allgemeinen *Staatenverein* (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird) *peremtorisch* geltend und ein wahrer *Friedenszustand* werden. Weil aber bei gar zu großer Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über weite Landstriche die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muß, eine Menge solcher Corporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt: so ist der *ewige Friede* (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die politische Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur continuirlichen *Annäherung* zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Recht der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar.

Man kann einen solchen *Verein* einiger *Staaten*, um den Frieden zu erhalten, den *permanenten Staatencongreß* nennen, zu welchem sich zu gesellen jedem benachbarten unbenommen bleibt; dergleichen (wenigstens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts in Absicht auf Erhaltung des Friedens betrifft) in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Versammlung der Generalstaaten im Haag noch statt fand; wo die Minister der meisten europäischen Höfe und selbst der kleinsten Republiken ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten und so sich ganz Europa als einen einzigen föderirten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichsam als Schiedsrichter annahmen, statt dessen späterhin das Völkerrecht bloß in Büchern übrig geblieben, aus Cabinetten aber verschwunden, oder nach schon verübter Gewalt in Form der Deductionen der Dunkelheit der Archive anvertrauet worden ist.

Unter einem Congreß wird hier aber nur eine willkürliche, zu aller Zeit auflösliche Zusammentretung verschiedener Staaten, nicht eine solche Verbindung, welche (so wie die der amerikanischen Staaten) auf einer Staatsverfassung gegründet und daher unauflöslich ist, verstanden;
5 — durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichsam durch einen Proceß, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg, zu entscheiden, realisirt werden kann.

Des

öffentlichen Rechts

Dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§ 62.

5

Diese Vernunftidee einer friedlichen, wenn gleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die untereinander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Princip. Die Natur hat sie alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, als globus terraqueus) in bestimmte Grenzen eingeschlossen; und da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Theil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann: so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes (communio) und hiemit des Gebrauchs, oder des Eigenthums an demselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung (commercium), d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen Anderen, sich zum Verkehr untereinander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieses Recht, so fern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche (ius cosmopoliticum) genannt werden.

10 15 20 25

Meere können Völker aus aller Gemeinschaft mit einander zu setzen scheinen, und dennoch sind sie vermittelst der Schiffahrt gerade die glücklichsten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welcher, je mehr es einander nahe Küsten giebt (wie die des mittelländischen), nur desto lebhafter sein

kann, deren Besuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlassung auf denselben, um sie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlassung dazu giebt, daß Übel und Gewaltthätigkeit an einem Orte unseres Globs an allen gefühlt wird. Dieser mögliche Mißbrauch kann aber das
5 Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinschaft mit allen zu versuchen und zu diesem Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Ansiedelung auf dem Boden eines anderen Volks (ius incolatus) ist, als zu welchem ein besonderer Vertrag erfordert wird.

10 Es frägt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (accolatus) und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines Volks, das in einem solchen Landstriche schon Platz genommen hat, auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe. —

Wenn Anbauung in solcher Entlegenheit vom Sitz des ersteren ge-
15 schieht, daß keines derselben im Gebrauch seines Bodens dem anderen Eintrag thut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten- oder Jagdvölker sind (wie die Hottentotten, Tungusen und die meisten amerikanischen Nationen), deren Unterhalt von großen öden Landstrecken abhängt, so würde dies nicht mit Gewalt, sondern nur durch Ver-
20 trag, und selbst dieser nicht mit Benutzung der Unwissenheit jener Einwohner in Ansehung der Abtretung solcher Ländereien geschehen können; obzwar die Rechtfertigungsgründe scheinbar genug sind, daß eine solche Gewaltthätigkeit zum Weltbesten gereiche; theils durch Cultur roher Völker (wie der Vorwand, durch den selbst Büsching die blutige Ein-
25 führung der christlichen Religion in Deutschland entschuldigen will), theils zur Reinigung seines eigenen Landes von verderbten Menschen und gehoffter Besserung derselben oder ihrer Nachkommenschaft in einem anderen Welttheile (wie in Neuholland); denn alle diese vermeintlich gute Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauch-
30 ten Mitteln nicht abwaschen. — Wendet man hiegegen ein: daß bei solcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines gesetzlichen Zustandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande sein würde: so kann das eben so wenig jene Rechtsbedingung aufheben, als der Vorwand der Staatsrevolutionisten, daß es auch, wenn
35 Verfassungen verunartet sind, dem Volk zustehe, sie mit Gewalt umzuformen und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu sein, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen.

* * *

Beschluß.

Wenn jemand nicht beweisen kann, daß ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, daß es nicht ist. Will es ihm mit keinem von beiden gelingen (ein Fall, der oft eintritt), so kann er noch fragen: ob es ihn interessire, das Eine oder das Andere (durch eine Hypothese) anzunehmen, und dies zwar entweder in theoretischer, oder in praktischer Rücksicht, d. i. entweder um sich bloß ein gewisses Phänomen (wie z. B. für den Astronom das des Rückganges und Stillstandes der Planeten) zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder pragmatisch (bloßer Kunstzweck) oder moralisch, d. i. ein solcher Zweck sein kann, den sich zu setzen die Maxime selbst Pflicht ist. — Es versteht sich von selbst: daß nicht das Annehmen (suppositio) der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein bloß theoretisches und dazu noch problematisches Urtheil ist, hier zur Pflicht gemacht werde, denn dazu (etwas zu glauben) giebts keine Verbindlichkeit; sondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeste theoretische Wahrscheinlichkeit da ist, daß er ausgeführt werden könne, dennoch aber seine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonstrirt werden kann, das ist es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen Mir und Dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich (in Verhältniß gegen einander) im gesetzlosen Zustande sind; — denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urtheile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Constitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republicanism aller Staaten sammt und sonders) hinwirken, um ihn herbei zu führen und dem heillosen Kriegführen, worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme innere Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein

frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime dahin unabläßig zu wirken; denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu 5 entbehren und sich seinen Grundsätzen nach mit den übrigen Thierclassen in einen gleichen Mechanism der Natur geworfen anzusehen.

Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache; denn der 10 Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, sondern die durch die Vernunft a priori von 15 dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muß, weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtiger Weise selbst zugestehen, wenn sie z. B., 20 wie sie es oft thun, sagen: „Die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind." Denn was kann mehr metaphysisch sublimirt sein, als eben diese Idee, welche gleichwohl nach jener ihrer eigenen Behauptung die bewährteste objective Realität hat, die sich auch in vorkommenden Fällen leicht darstellen läßt, und welche 25 allein, wenn sie nicht revolutionsmäßig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften — (denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen), sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in continuirlicher Annäherung zum 30 höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann.

Anhang
erläuternder Bemerkungen
zu den
metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.

Die Veranlassung zu denselben nehme ich größtentheils von der Re- 5
cension dieses Buchs in den Götting. Anz. 28stes Stück, den 18ten Februar
1797; welche, mit Einsicht und Schärfe der Prüfung, dabei aber doch auch
mit Theilnahme und „der Hoffnung, daß jene Anfangsgründe Gewinn
für die Wissenschaft bleiben werden," abgefaßt, ich hier zum Leitfaden der
Beurtheilung, überdem auch einiger Erweiterung dieses Systems gebrau- 10
chen will.

Gleich beim Anfange der **Einleitung** in die Rechtslehre stößt sich
mein scharfprüfender Recensent an einer Definition. — Was heißt **Be-
gehrungsvermögen**? Sie ist, sagt der Text, das Vermögen, durch seine
Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. — 15
Dieser Erklärung wird entgegengesetzt: „daß sie nichts wird, sobald man
von **äußeren** Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahirt. — Das
Begehrungsvermögen ist aber auch dem Idealisten Etwas, obgleich diesem
die Außenwelt nichts ist." **Antwort**: Giebt es aber nicht auch eine heftige
und doch zugleich mit Bewußtsein vergebliche Sehnsucht (z. B. wollte Gott, 20
jener Mann lebte noch!), die zwar **thatleer**, aber doch nicht **folgeleer**
ist und zwar nicht an Außendingen, aber doch im Innern des Subjects
selbst mächtig wirkt (krank macht). Eine Begierde als **Bestreben** (nisus)
vermittelst seiner Vorstellungen **Ursache** zu sein ist, wenn das Subject
gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabsichtigten Wirkung einsieht, 25
doch immer Causalität, wenigstens im Innern desselben. — Was hier den

Mißverstand ausmacht, ist: daß, da das Bewußtsein seines Vermögens *überhaupt* (in dem genannten Falle) zugleich das Bewußtsein seines *Unvermögens* in Ansehung der Außenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist; indessen daß doch, da hier bloß von dem Verhältnisse einer Ursache (der Vorstellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede ist, die Causalität der Vorstellung (jene mag äußerlich oder innerlich sein) in Ansehung ihres Gegenstandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muß.

1.

Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philosophen sich bis zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben oder versteigen wollen (ohne welche alle ihre Rechtswissenschaft bloß statutarisch sein würde), so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer *Eintheilung* der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen: weil jene Wissenschaft sonst kein *Vernunftsystem*, sondern bloß aufgerafftes Aggregat sein würde. — Die *Topik* der Principien muß der Form des Systems halber vollständig sein, d. i. es muß der *Platz* zu einem Begriff (locus communis) angezeigt werden, der nach der synthetischen Form der Eintheilung für diesen Begriff offen ist: man mag nachher auch darthun, daß einer oder der andere Begriff, der in diesen Platz gesetzt würde, an sich widersprechend sei und aus diesem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwei Gemeinplätze besetzt: den des *dinglichen* und den des *persönlichen* Rechts. Es ist natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwei Plätze aus der bloßen Form der Verbindung beider zu einem Begriffe, als Glieder der Eintheilung a priori, offen stehen, nämlich der eines auf persönliche Art dinglichen, imgleichen der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, ob nämlich ein solcher neuhinzukommender Begriff auch statthaft sei und vor der Hand, obzwar nur problematisch, in der vollständigen Tafel der Eintheilung angetroffen werden müsse. Das letztere leidet keinen Zweifel. Denn die bloß logische Eintheilung (die vom Inhalt der Erkenntniß — dem Object — abstrahirt) ist immer *Dichotomie*, z. B. ein jedes Recht ist entweder ein dingliches oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede ist,

nämlich die metaphysische Eintheilung, kann auch Tetrachotomie sein: weil außer den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung noch zwei Verhältnisse, nämlich die der das Recht einschränkenden Bedingungen, hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem anderen in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer besonderen Untersuchung bedarf. — Der Begriff eines auf persönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umstände weg; denn es läßt sich kein Recht einer Sache gegen eine Person denken. Nun fragt sich: ob die Umkehrung dieses Verhältnisses auch eben so undenkbar sei; oder ob dieser Begriff, nämlich der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, nicht allein ohne inneren Widerspruch, sondern selbst auch ein nothwendiger (a priori in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äußeren Mein und Dein gehörender Begriff sei, Personen auf ähnliche Art als Sachen zwar nicht in allen Stücken zu behandlen, aber sie doch zu besitzen und in vielen Verhältnissen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art persönlichen Rechts ist nun kurz und gut diese: „Es ist das Recht des Menschen, eine Person außer sich als das Seine*) zu haben." Ich sage mit Fleiß: eine Person; denn einen anderen Menschen, der durch Verbrechen seine Persönlichkeit eingebüßt hat (zum Leibeigenen geworden ist), könnte man wohl als das Seine haben; von diesem Sachenrecht ist aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juristischen Himmel" eine Stella mirabilis (eine bis zum Stern erster Größe wachsende, vorher

*) Ich sage hier auch nicht: eine Person als die meinige (mit dem Adjectiv), sondern: als das Meine (*το meum*, mit dem Substantiv) zu haben. Denn ich kann sagen: dieser ist mein Vater, das bezeichnet nur mein physisches Verhältniß (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. Z. B.: ich habe einen Vater. Aber ich kann nicht sagen: ich habe ihn als das Meine. Sage ich aber: mein Weib, so bedeutet dieses ein besonderes, nämlich rechtliches, Verhältniß des Besitzers zu einem Gegenstande (wenn es auch eine Person wäre), als Sache. Besitz (physischer) aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (manipulatio) eines Dinges als einer Sache; wenn dieses gleich in einer anderen Beziehung zugleich als Person behandelt werden muß.

nie gesehene, allmählig aber wieder verschwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erscheinung), oder bloß eine Sternschnuppe sei, das soll jetzt untersucht werden.

3.

5 Beispiele.

Etwas Äußeres als das Seine haben heißt es rechtlich besitzen; Besitz aber ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diese Bedingung bloß als die physische gedacht wird, so heißt der Besitz Inhabung. — Rechtmäßige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb 10 den Gegenstand für das Meine auszugeben, oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es sei, aus welchem Grunde es wolle, befugt bin auf die Inhabung eines Gegenstandes zu dringen, der meiner Gewalt entwischt oder entrissen ist, so ist dieser Rechtsbegriff ein Zeichen (wie Wirkung von ihrer Ursache), daß ich mich für befugt halte ihn als das Meine, mich 15 aber auch als im intelligibelen Besitz desselben befindlich gegen ihn zu verhalten und diesen Gegenstand so zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigenthums an der Person eines anderen (denn Eigenthümer kann ein Mensch nicht einmal von sich selbst, viel weniger von einer anderen Person sein), sondern nur 20 das Seine des Nießbrauchs (ius utendi fruendi), unmittelbar von dieser Person gleich als von einer Sache, doch ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck Gebrauch zu machen.

Dieser Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, muß moralisch nothwendig sein. Der Mann kann weder das Weib be-25 gehren, um es gleich als Sache zu genießen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der bloß thierischen Gemeinschaft mit demselben zu empfinden, noch das Weib sich ihm dazu hingeben, ohne daß beide Theile ihre Persönlichkeit aufgeben (fleischliche oder viehische Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechselseitige Dahingebung 30 seiner Person selbst in den Besitz der anderen, vorher geschlossen werden muß: um durch körperlichen Gebrauch, den ein Theil vom anderen macht, sich nicht zu entmenschen.

Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuß dem Grundsatz (wenn gleich nicht immer der Wirkung nach) cannibalisch. Ob mit Maul 35 und Zähnen, oder der weibliche Theil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödtliche Niederkunft, der männliche aber durch

von öfteren Ansprüchen des Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen aufgezehrt wird, ist bloß in der Manier zu genießen unterschieden, und ein Theil ist in Ansehung des anderen bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorganen wirklich eine verbrauchbare Sache (res fungibilis), zu welcher also sich vermittelst eines Vertrags zu machen, es ein gesetzwidriger Vertrag (pactum turpe) sein würde. 5

Eben so kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderseitiges Machwerk (res artificialis), zeugen, ohne daß beide Theile sich gegen dieses und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen es zu erhalten: welches doch auch die Erwerbung eines Menschen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem bloß auf dingliche Art persönlichen Rechte angemessen) ist. Die Eltern*) haben ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden, (ius in re) und zugleich ein Recht, es zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, die einer möglichen gesetzlichen Freiheit nicht zuwider sind (ius ad rem): folglich auch ein persönliches Recht gegen dasselbe. 10 15

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, so haben jene noch das Recht, diese als ihren Befehlen unterworfene Hausgenossen zu Erhaltung des Hauswesens zu brauchen, bis zur Entlassung derselben; welches eine Pflicht der Eltern gegen diese ist, die aus der natürlichen Beschränkung des Rechts der ersteren folgt. Bis dahin sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören sie zur Dienerschaft (famulatus) in derselben, die folglich nicht anders als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als seine Domestiken) hinzu kommen können. — Eben so kann auch eine Dienerschaft außer der Familie zu dem Seinen des Hausherren nach einem auf dingliche Art persönlichen Rechte gemacht und als Gesinde (famulatus domesticus) durch Vertrag erworben werden. Ein solcher Vertrag ist nicht der einer bloßen Verdingung (locatio conductio operae), sondern der Hingebung seiner Person in den Besitz des Hausherrn, Vermiethung (locatio conductio personae), welche darin von jener Verdingung unterschieden ist, daß das Gesinde sich zu allem Erlaubten versteht, was das Wohl des Hauswesens betrifft und ihm 20 25 30

*) In deutscher Schreibart werden unter dem Wort Ältern Seniores, unter den Eltern aber Parentes verstanden; welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist. 35

nicht als bestellte und specifisch bestimmte Arbeit aufgetragen wird: anstatt daß der zur bestimmten Arbeit Gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) sich nicht zu dem Seinen des Anderen hingiebt und so auch kein Hausgenosse ist. — Des letzteren, weil er nicht im rechtlichen Besitz des
5 Anderen ist, der ihn zu gewissen Leistungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch sein häuslicher Einwohner (inquilinus) wäre, sich nicht (via facti) als einer Sache **bemächtigen**, sondern muß nach dem persönlichen Recht auf die Leistung des Versprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel (via iuris) zu Gebote stehen. — — So viel zur Er-
10 läuterung und Vertheidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden Rechtstitels in der natürlichen Gesetzlehre, der doch stillschweigend immer im Gebrauch gewesen ist.

4.

Über die Verwechselung des dinglichen mit dem
15 persönlichen Rechte.

Ferner ist mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: **Kauf bricht Miethe** (Rechtslehre § 31. S. 129)[1]) zur Rüge aufgestellt worden.

Daß jemand die Miethe seines Hauses vor Ablauf der bedungenen
20 Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen und also gegen diesen, wie es scheint, sein Versprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens in der dazu gewohnten bürgerlich-gesetzlichen Frist thut, scheint freilich beim ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. — Wenn aber bewiesen werden kann,
25 daß der Miether, da er seinen Miethscontract machte, wußte oder wissen mußte, daß das ihm gethane Versprechen des **Vermiethers** als Eigenthümers natürlicherweise (ohne daß es im Contract ausdrücklich gesagt werden durfte), also stillschweigend, an die Bedingung geknüpft war: **wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte**
30 (oder es bei einem etwa über ihn eintretenden Concurs seinen Gläubigern überlassen müßte): so hat dieser sein schon an sich der Vernunft nach bedingtes Versprechen nicht gebrochen, und der Miether ist durch die ihm vor der Miethszeit geschehene Aufkündigung an seinem Rechte nicht verkürzt worden.

---

[1]) Oben S. 290f.

Denn das Recht des letzteren aus dem Miethscontracte ist ein persönliches Recht auf das, was eine gewisse Person der anderen zu leisten hat (ius ad rem); nicht gegen jeden Besitzer der Sache (ius in re), ein dingliches.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem Miethscontracte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen: er durfte nämlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers, als am Grunde haftend, einschreiben (ingrossiren) lassen: alsdann konnte er durch keine Aufkündigung des Eigenthümers, selbst nicht durch dessen Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott) vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er es nicht that, weil er etwa frei sein wollte, anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen zu schließen, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen onus belegt wissen wollte, so ist daraus zu schließen: daß ein jeder von beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Contract gemacht zu haben sich bewußt war, ihn ihrer Convenienz nach wieder aufzulösen. Die Bestätigung der Befugniß, durch den Kauf Miethe zu brechen, zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethscontracte; denn den Erben des Miethers, wenn dieser verstorben ist, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemuthet, die Miethe fortzusetzen: weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person ist, die mit dieser ihrem Tode aufhört (wobei doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden muß). Eben so wenig kann auch das Recht des Miethers, als eines solchen, auch auf seine Erben ohne einen besonderen Vertrag übergehen; so wie er auch beim Leben beider Theile ohne ausdrückliche Übereinkunft keinen Aftermiether zu setzen befugt ist.

5.

Zusatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die bloße Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt zusteht. Es fragt sich nur, ob die Strafarten dem Gesetzgeber gleichgültig sind, wenn sie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen (als Verletzung der Staatssicherheit im Besitz des Seinen eines jeden) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menschheit in der Person des Misse-

thäters (d. i. für die Gattung) Rücksicht genommen werden müsse, und zwar aus bloßen Rechtsgründen, indem ich das ius talionis der Form nach noch immer für die einzige a priori bestimmende (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieser Absicht die kräftigsten wären, hergenommene)
5 Idee als Princip des Strafrechts halte.*) — Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine Erwiederung zulassen, weil diese entweder an sich unmöglich, oder selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt sein würden, wie z. B. das der Nothzüchtigung, imgleichen das der Päderastie, oder Bestialität? Die beiden ersteren durch
10 Castration (entweder wie eines weißen oder schwarzen Verschnittenen im Serail), das letztere durch Ausstoßung aus der bürgerlichen Gesellschaft auf immer, weil er sich selbst der menschlichen unwürdig gemacht hat. — Per quod quis peccat, per idem punitur et idem. — Die gedachten Verbrechen heißen darum unnatürlich, weil sie an der Menschheit selbst aus-
15 geübt werden. — Willkürlich Strafen für sie zu verhängen ist dem Begriff einer Straf-Gerechtigkeit buchstäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, daß ihm unrecht geschehe, wenn er seine Übelthat sich selbst über den Hals zieht, und ihm, wenn gleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäß das widerfährt, was er
20 an anderen verbrochen hat.

6.

Vom Recht der Ersitzung.

„Das Recht der Ersitzung (Usucapio) soll nach S. 131ff.[1]) durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an, daß durch den

25 *) In jeder Bestrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes, weil sie einen bloßen einseitigen Zwang enthält und so an ihm die Würde eines Staatsbürgers, als eines solchen, in einem besonderen Fall wenigstens suspendirt ist: da er einer äußeren Pflicht unterworfen wird, der er seinerseits keinen Widerstand entgegen setzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird,
30 fühlt mehr seine Erniedrigung sich unter den Willen des geringeren Mannes beugen zu müssen, als den Geldverlust. Die Strafgerechtigkeit (iustitia punitiva), da nämlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist (quia peccatum est), muß hier von der Strafklugheit, da es bloß pragmatisch ist (ne peccetur) und sich auf Erfahrung von dem gründet, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten,
35 unterschieden werden und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort,

[1]) Oben S. 291ff.

ehrlichen Besitz eine ideale Erwerbung, wie sie hier genannt wird, begründet werde, so wäre gar keine Erwerbung peremtorisch gesichert. (Aber Hr. K. nimmt ja selbst im Naturstande eine nur provisorische Erwerbung an und dringt deswegen auf die juristische Nothwendigkeit der bürgerlichen Verfassung. — — Ich behaupte mich als ehrlicher Besitzer aber 5 nur gegen den, der nicht beweisen kann, daß er eher als ich ehrlicher Besitzer derselben Sache war und mit seinem Willen zu sein nicht aufgehört hat.)" — — Davon ist nun hier nicht die Rede, sondern ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden sollte, die 10 Erkundung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitzstandes als Eigenthümers schlechterdings unmöglich war; welches letztere alsdann zutrifft, wenn dieser gar kein öffentlich gültiges Zeichen seines ununterbrochenen Besitzes (es sei aus eigener Schuld oder auch ohne sie), z. B. durch Einschreibung in Matrikeln, oder unwidersprochene Stimmgebung 15 als Eigenthümer in bürgerlichen Versammlungen, von sich gegeben hat.

Denn die Frage ist hier: wer soll seine rechtmäßige Erwerbung beweisen? Dem Besitzer kann diese Verbindlichkeit (onus probandi) nicht aufgebürdet werden; denn er ist, so weit wie seine constatirte Geschichte reicht, im Besitz derselben. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache 20 ist durch eine Zwischenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen seines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Besitzer nach Rechtsprincipien ganz abgeschnitten. Diese Unterlassung irgend eines öffentlichen Besitzacts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heißt es hier wie bei der Theologie: conservatio est 25 continua creatio.) Wenn sich auch ein bisher nicht manifestirter, obzwar hinten nach mit aufgefundenen Documenten versehener Prätendent vorfände, so würde doch wiederum auch bei diesem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinst auftreten und seine Ansprüche auf den früheren Besitz gründen könnte. — Auf die Länge der Zeit des 30 Besitzes kommt es hiebei gar nicht an, um die Sache endlich zu ersitzen (acquirere per usucapionem). Denn es ist ungereimt, anzunehmen, daß ein Unrecht dadurch, daß es lange gewährt hat, nachgerade ein Recht werde. Der (noch so lange) Gebrauch setzt das Recht in der Sache vor-

---

locus iusti, nicht des conducibilis oder des Zuträglichen in gewisser Absicht, noch 35 auch den des bloßen honesti, dessen Ort in Ethik der aufgesucht werden muß.

aus: weit gefehlt, daß dieses sich auf jenen gründen sollte. Also ist die Ersitzung (usucapio) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein sich selbst widersprechender Begriff. Die Verjährung der Ansprüche als Erhaltungsart (conservatio possessionis meae per praescriptionem) ist es nicht weniger: indessen doch ein von dem vorigen unterschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es ist nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch seines Rechts, selbst nicht einmal der, welcher nöthig ist, um sich als Besitzer zu manifestiren, für eine Verzichtthuung auf dieselbe (derelictio), welche ein rechtlicher Act, d. i. Gebrauch seines Rechts gegen einen anderen, ist, um durch Ausschließung desselben vom Anspruche (per praescriptionem) das Object desselben zu erwerben, welches einen Widerspruch enthält.

Ich erwerbe also ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Act: ich brauche nicht zu beweisen, sondern durchs Gesetz (lege); und was dann? Die öffentliche Befreiung von Ansprüchen, d. i. die gesetzliche Sicherheit meines Besitzes, dadurch daß ich nicht den Beweis führen darf und mich auf einen ununterbrochenen Besitz gründe. Daß aber alle Erwerbung im Naturstande bloß provisorisch ist, das hat keinen Einfluß auf die Frage von der Sicherheit des Besitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muß.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, so hat den Herrn Recensenten diesesmal sein Scharfblick, den Nerven des Beweises meiner Behauptung zu treffen, verlassen. — Ich sage ja nicht S. 135[1]): daß ein jeder Mensch nothwendigerweise jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme (denn solche Sachen giebt es gar nicht), sondern daß ein jeder das Recht des Angebots in demselben Augenblick unvermeidlich und stillschweigend, dabei aber doch gültig immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache so mit sich bringt, daß der Widerruf schlechterdings unmöglich ist, nämlich im Augenblicke seines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promissar ist, ohne irgend einen rechtlichen Act begehen zu dürfen, in demselben Augenblick Acceptant, nicht der versprochenen Erbschaft, sondern des

[1]) Oben S. 294.

Rechts, sie anzunehmen oder auszuschlagen. In diesem Augenblicke sieht er sich bei Eröffnung des Testaments, daß er schon vor der Acceptation der Erbschaft vermögender geworden ist, als er war; denn er hat ausschließlich die Befugniß zu acceptiren erworben, welche schon ein Vermögensumstand ist. — Daß hiebei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt 5 wird, um etwas zu dem Seinen eines Anderen zu machen, wenn man nicht mehr da ist, dieser Übergang des Besitzthums aus der Todtenhand ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts, wenn gleich der Anwendung derselben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfassung zum Grunde ge- 10 legt werden muß. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen in meiner freien Wahl gestellt wird, heißt res iacens. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauses, aus dem ich auszuziehen eben im Begriff bin, umsonst anbietet (verspricht, es soll mein sein), so habe ich, so lange er nicht wider- 15 ruft (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist), ausschließlich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (ius in re iacente), d. i. ich allein kann es annehmen oder ausschlagen, wie es mir beliebt: und dieses Recht ausschließlich zu wählen erlange ich nicht vermittelst eines besonderen rechtlichen Acts meiner Declaration, ich wolle, dieses Recht solle mir zu- 20 stehen, sondern ohne denselben (lege). — Ich kann also zwar mich dahin erklären, ich wolle, die Sache solle mir nicht angehören (weil diese Annahme mir Verdrießlichkeiten mit Anderen zuziehen dürfte), aber ich kann nicht wollen, ausschließlich die Wahl zu haben, ob sie mir angehören solle oder nicht; denn dieses Recht (des Annehmens oder Aus- 25 schlagens) habe ich ohne alle Declaration meiner Annahme unmittelbar durchs Angebot: denn wenn ich sogar die Wahl zu haben ausschlagen könnte, so würde ich wählen nicht zu wählen; welches ein Widerspruch ist. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblassers auf mich über, durch dessen Vermächtniß (institutio haeredis) ich 30 zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erblassers, aber doch den bloß-rechtlichen (intelligibelen) Besitz dieser Habe oder eines Theils derselben erwerbe: deren Annahme ich mich nun zum Vortheil Anderer begeben kann, mithin dieser Besitz keinen Augenblick unterbrochen ist, sondern die Succession als eine stetige Reihenfolge vom Sterbenden zum ein- 35 gesetzten Erben durch seine Acceptation übergeht und so der Satz: testamenta sunt iuris naturae wider alle Zweifel befestigt wird.

8.

Von den Rechten des Staats in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Unterthanen.

Stiftung (sanctio testamentaria beneficii perpetui) ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse auf einander folgende Glieder desselben bis zu ihrem gänzlichen Aussterben errichtete wohlthätige Anstalt. — Sie heißt *ewig*, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Constitution des Staats selbst vereinigt ist (denn der Staat muß für ewig angesehen werden); ihre Wohlthätigkeit aber ist entweder für das *Volk* überhaupt, oder für einen nach gewissen besonderen Grundsätzen vereinigten Theil desselben, einen *Stand*, oder für eine *Familie* und die ewige Fortdauer ihrer Descendenten abgezweckt. Ein Beispiel vom ersteren sind die *Hospitäler*, vom zweiten die *Kirchen*, vom dritten die *Orden* (geistliche und weltliche), vom vierten die *Majorate*.

Von diesen Corporationen und ihrem *Rechte* zu succediren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden: weil es durch *Vermächtniß* zum Eigenthum des eingesetzten Erben geworden sei, und eine solche Verfassung (corpus mysticum) aufzuheben so viel heiße, als jemanden das Seine nehmen.

A.

Die wohlthätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundirt worden, (in Stiften und Hospitälern) ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anräthig machen. — So hat man gefunden: daß der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer gewissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionirten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmiethen kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hospital von *Greenwich* — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehene Anstalten dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt.

B.

Die Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt, (die katholische) besitzt mit Begünstigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen, die einem geistlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltliche durch Vermächtniß zum Heil ihrer Seelen sich als ihr Eigenthum hingegeben haben, und so hat der Klerus als ein besonderer Stand einen Besitzthum, der sich von einem Zeitalter zum anderen gesetzmäßig vererben läßt und durch päpstliche Bullen hinreichend documentirt ist. — Kann man nun wohl annehmen, daß dieses Verhältniß derselben zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den ersteren könne genommen werden, und würde das nicht so viel sein, als jemanden mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der französischen Republik versucht wird?

Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet sein. — Daß nur die erstere Verfassung (politico-hierarchica) Bestand an sich haben könne, ist an sich klar: denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich sammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läßt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, in so fern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung (hierarchico-politica) zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen. — Also findet nur die erstere Verfassung statt.

Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Großbritannien mit der irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.

Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade theilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch noch dieser ihrem Tode zu erzeigen verspricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien derselben nach ihrem Tode ein Eigen-

thum der Kirche werden sollen, und der Staat an diesem oder jenem Theil, oder gar ganz sich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Ablässe und Büßungen, durch welche die dazu bestellten Diener derselben (die Geistlichen) das Loos in der anderen Welt ihnen vortheilhaft 5 zu machen verheißen: so ist eine solche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keineswegs auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche selbst ist als ein bloß auf Glauben errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksauf- 10 klärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemaßten Eigenthums der Kirche: nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden 15 aus ihrem Rechte fordern können.

Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muß die Freiheit 20 haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Daß es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperbursche die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen zu müssen), darf niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger-, aber doch zugleich etwas ehrbegierigerweise eine Stiftung 25 macht, will, daß sie nicht ein anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sei. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist, kann daher niemals als 30 auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das selbst nicht unter einer aristokratischen, sondern monarchischen Verfassung steht, mag immer ein für ein gewisses Zeitalter erlaubtes und den Umständen nach nothwendiges Institut sein; 35 aber daß dieser Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugniß haben, diesen Standesvorzug gänzlich

B.

Die Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt, (die katholische) besitzt mit Begünstigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen, die einem geistlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltliche durch Vermächtniß zum Heil ihrer Seelen sich als ihr Eigenthum hingegeben haben, und so hat der Klerus als ein besonderer Stand einen Besitzthum, der sich von einem Zeitalter zum anderen gesetzmäßig vererben läßt und durch päpstliche Bullen hinreichend documentirt ist. — Kann man nun wohl annehmen, daß dieses Verhältniß derselben zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den ersteren könne genommen werden, und würde das nicht so viel sein, als jemanden mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der französischen Republik versucht wird?

Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet sein. — Daß nur die erstere Verfassung (politico-hierarchica) Bestand an sich haben könne, ist an sich klar: denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich sammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läßt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, in so fern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung (hierarchico-politica) zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen. — Also findet nur die erstere Verfassung statt.

Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Großbritannien mit der irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.

Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade theilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieser ihrem Tode zu erzeigen verspricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien derselben nach ihrem Tode ein Eigen-

thum der Kirche werden sollen, und der Staat an diesem oder jenem Theil, oder gar ganz sich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Ablässe und Büßungen, durch welche die dazu bestellten Diener derselben (die Geistlichen) das Loos in der anderen Welt ihnen vortheilhaft
5 zu machen verheißen: so ist eine solche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keineswegs auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche selbst ist als ein bloß auf Glauben errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksauf-
10 klärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemaßten Eigenthums der Kirche: nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden
15 aus ihrem Rechte fordern können.

Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muß die Freiheit
20 haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Daß es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperbursche die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen zu müssen), darf niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger-, aber doch zugleich etwas ehrbegierigerweise eine Stiftung
25 macht, will, daß sie nicht ein anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sei. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist, kann daher niemals als
30 auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das selbst nicht unter einer aristokratischen, sondern monarchischen Verfassung steht, mag immer ein für ein gewisses Zeitalter erlaubtes und den Umständen nach nothwendiges Institut sein;
35 aber daß dieser Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugniß haben, diesen Standesvorzug gänzlich

aufzuheben, oder, wenn er es thut, man sagen könne, er nehme seinem (adlichen) Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keineswegs behauptet werden. Er ist eine temporäre, vom Staat autorisirte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muß und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendirt war, nicht Abbruch thun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate ist von der Constitution selber nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Accidenz derselben, was nur durch Inhärenz in demselben existiren kann (ein Edelmann kann ja als ein solcher nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden). Wenn also der Staat seine Constitution abändert, so kann der, welcher hiemit jenen Titel und Vorrang einbüßt, nicht sagen, es sei ihm das Seine genommen: weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieser Staatsform das Seine nennen konnte, der Staat aber diese abzuändern (z. B. in den Republikanism umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewisse Zeichen desselben zu tragen, geben also kein *ewiges* Recht dieses Besitzes.

D.

Was endlich die *Majoratsstiftung* betrifft, da ein Gutsbesitzer durch Erbeseinsetzung verordnet: daß in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der nächste von der Familie der Gutsherr sein solle (nach der Analogie mit einer monarchisch-erblichen Verfassung eines Staats, wo der *Landesherr* es ist), so kann eine solche Stiftung nicht allein mit Beistimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden und darf nicht auf ewige Zeiten — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete — immerwährend fortdauern, noch gesagt werden, es sei eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Urahnherrn derselben, des Stifters, sie eingehen zu lassen: sondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmählig eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System seiner Unterthanen gleich als Unterkönige (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen), wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen.

Beschluß.

Zuletzt hat der Herr Recensent von den unter der Rubrik *öffentliches Recht* aufgeführten Ideen, von denen, wie er sagt, der Raum nicht erlaube, sich darüber zu äußern, noch folgendes angemerkt: „Unseres

Wissens hat noch kein Philosoph den paradoxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: daß die bloße *Idee* der Oberherrschaft mich nöthigen soll, jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen. Daß man Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man Diesen oder Jenen, dessen Dasein nicht einmal a priori gegeben ist, a priori für seinen Herrn halten soll, das soll einerlei sein?" — Nun, hiebei die *Paradoxie* eingeräumt, hoffe ich, es solle, näher betrachtet, doch wenigstens der *Heterodoxie* nicht überwiesen werden können; vielmehr solle es dem einsichtsvollen und mit Bescheidenheit tadelnden, gründlichen Recensenten (der jenes genommenen Anstoßes ungeachtet „diese metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre im Ganzen als Gewinn für die Wissenschaft ansieht") nicht gereuen, sie wenigstens als einen der zweiten Prüfung nicht unwürdigen Versuch gegen Anderer trotzige und seichte Absprechungen in Schutz genommen zu haben.

Daß dem, welcher sich im Besitz der zu oberst gebietenden und gesetzgebenden Gewalt über ein Volk befindet, müsse gehorcht werden und zwar so juridisch-unbedingt, daß auch nur nach dem Titel dieser seiner Erwerbung öffentlich zu *forschen*, also ihn zu bezweifeln, um sich bei etwaniger Ermangelung desselben ihm zu widersetzen, schon strafbar, daß es ein kategorischer Imperativ sei: *Gehorchet der Obrigkeit* (in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet), *die Gewalt über euch hat*, ist der anstößige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieses Princip, welches ein Factum (die Bemächtigung) als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, sondern daß selbst *die bloße Idee* der Oberherrschaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nöthige, ohne vorhergehende Forschung dem angemaßten Rechte zu gehorchen (Rechtslehre § 49), das scheint die Vernunft des Rec. zu empören.

Ein jedes Factum (Thatsache) ist Gegenstand in der *Erscheinung* (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den *Ideen* gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene *rechtliche Verfassung* unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.

Wenn dann nun ein Volk, durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist der Idee der Einheit desselben *überhaupt* unter einem machthabenden obersten Willen gemäß als Gegenstand der Erfah-

rung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung; d. i. eine rechtliche Verfassung im allgemeinen Sinne des Worts ist da; und obgleich sie mit großen Mängeln und groben Fehlern behaftet sein und nach und nach wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings unerlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen: weil, wenn das Volk dieser, obgleich noch fehlerhaften Verfassung und der obersten Autorität Gewalt entgegen setzen zu dürfen sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberst vorschreibenden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten Willen abgeben würde.

Die *Idee* einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist *heilig* und unwiderstehlich; und wenn gleich die Organisation des Staats durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben thätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden Gebrechen müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, allmählig gehoben werden: weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime des Unterthans (nach eigenmächtiger Willkür zu verfahren) eine gute Verfassung selbst nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann. — Das Gebot: „Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat," grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sei (um sie allenfalls zu untergraben); denn die, welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einem *souveränen* (alle durch Ein Gesetz vereinigenden) Willen ist *That*, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. — Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heißt sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht — und dieses Princip liegt schon a priori in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft, dem zwar *adäquat* kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch als Norm keine widersprechen muß.

Die

Metaphysik der Sitten.

Abgefaßt

von

Immanuel Kant.

Zweiter Theil.

Metaphysische Anfangsgründe

der

Tugendlehre.



Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (System der Vernunfterkenntniß aus Begriffen) giebt, so muß es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik, geben. — Es frägt sich nur: ob es für jede praktische Philosophie als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik) auch metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie als wahre Wissenschaft (systematisch), nicht blos als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch) aufstellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird niemand dies Bedürfniß bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freiheitsgesetzen im äußeren Verhältniß einzuschränkenden Willkür; abgesehen von allem Zweck (als der Materie derselben). Die Pflichtenlehre ist also hier eine bloße Wissenslehre (doctrina scientiae)*).

In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idee derselben gerade zuwider zu sein, bis zu metaphysischen Anfangsgrün-

---

*) Ein der praktischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein praktischer Philosoph. Der letztere ist derjenige, welcher sich den Vernunftendzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wissen verbindet: welches, da es aufs Thun abgezweckt ist, nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf, wenn es nicht etwan eine Rechtspflicht betrifft — als bei welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung genau bestimmt werden und darum der mathematischen Abgemessenheit analog sein muß; — sondern eine bloße Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht blos darauf an, zu wissen, was zu thun Pflicht ist (welches wegen der Zwecke, die natürlicherweise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann): sondern vornehmlich auf dem inneren Princip des Willens, nämlich daß das Bewußtsein dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sei, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprincip verknüpft, zu sagen: daß er ein praktischer Philosoph sei.

den zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von einer Kraft und herculischer Stärke machen, um die lastergebärende Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen soll? welche eine 5 Sache der Speculation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen. Daher fallen auch alle Tugendlehren in Hörsälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum ist es doch nicht unnütz, viel weniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nach= 10 zuspüren; denn irgend einer muß doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses **Gefühl**, welches man seiner davon erwarteten Wirkung halber **moralisch** nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer 15 gnügen: indem dieser zum Probirstein einer Tugendpflicht, ob sie es sei oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?" Aber wenn es blos Gefühl wäre, was auch diesen Satz zum Probirstein zu nehmen uns zur 20 Pflicht machte, so wäre diese doch alsdann nicht durch die Vernunft dictirt, sondern nur instinctmäßig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein kein moralisches Princip gründet sich in der That, wie man wohl wähnt, auf irgend einem Gefühl, sondern ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte **Metaphysik**, die jedem Menschen in seiner Vernunft= 25 anlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ und dessen Anwendung auf moralische Beurtheilung seiner Handlungen **sokratisch** zu katechisiren versucht. — Der **Vortrag** desselben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphysisch und die Sprache scholastisch sein, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Phi= 30 losophen bilden will. Aber der **Gedanke** muß bis auf die Elemente der Metaphysik zurück gehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist.

Geht man von diesem Grundsatze ab und fängt vom pathologischen, oder dem rein=ästhetischen, oder auch dem moralischen **Gefühl** (dem sub= 35 jectiv=praktischen statt des objectiven), d. i. von der Materie des Willens, dem **Zweck**, nicht von der Form desselben, d. i. dem **Gesetz**, an, um von

da aus die Pflichten zu bestimmen: so finden freilich keine metaphysi-
sche Anfangsgründe der Tugendlehre statt — denn Gefühl, wodurch
es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch. — Aber die
Tugendlehre wird alsdann auch in ihrer Quelle, einerlei ob in Schulen,
5 oder Hörsälen u. s. w., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche
Triebfedern als Mittel man zu einer guten Absicht (der Befolgung aller
Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag also den orakel- oder auch
geniemäßig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheits-
lehrern Metaphysik noch so sehr anekeln: so ist es doch für die, welche
10 sich dazu aufwerfen, unerlaßliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener
ihren Grundsätzen zurückzugehen und auf ihren Bänken vorerst selbst die
Schule zu machen.

* *
*

Man muß sich hiebei billig wundern: wie es nach allen bisherigen
Läuterungen des Pflichtprincips, so fern es aus reiner Vernunft abge-
15 leitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre
zurück zu führen: doch so, daß eine gewisse moralische Glückseligkeit, die
nicht auf empirischen Ursachen beruhte, zu dem Ende angedacht worden,
welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist. — Der denkende Mensch
nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft
20 sauere Pflicht gethan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zu-
stande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit
nennen kann, in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist. — Nun sagt
der Eudämonist: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche
Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der
25 Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst
der im Prospect gesehnen Glückseligkeit werde er bewogen seine Pflicht zu
thun. — Nun ist aber klar, daß, weil er sich diesen Tugendlohn nur von
dem Bewußtsein seine Pflicht gethan zu haben versprechen kann, das letzt-
genannte doch vorangehen müsse; d. i. er muß sich verbunden finden seine
30 Pflicht zu thun, ehe er noch und ohne daß er daran denkt, daß Glückselig-
keit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde. Er dreht sich mit seiner
Ätiologie im Cirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen glücklich
(oder innerlich selig) zu sein, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung be-
wußt ist: er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden,
35 wenn er voraussieht, daß er sich dadurch glücklich machen werde. — Aber

es ist in dieser Vernünftelei auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem moralischen Grunde; andrerseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachsen wird, mithin nach pathologischem Princip, welches gerade das Gegentheil des vorigen ist.

Ich habe an einem anderen Orte (der Berlinischen Monatsschrift) den Unterschied der Lust, welche pathologisch ist, von der moralischen, wie ich glaube, auf die einfachste Ausdrücke zurück geführt. Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muß, damit diesem gemäß gehandelt werde, ist pathologisch, und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muß, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. — — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird: wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.

Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere als folgende. Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze dictatorisch hervorgehen, will denen, die blos an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Sich aber das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt (die Freiheit der Willkür), so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu sein, wird durch die stolzen Ansprüche der speculativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in andern Feldern so stark fühlt, gleichsam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gereizt, sich jener Idee zu widersetzen und so den moralischen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und wo möglich verdächtig zu machen.

Einleitung
zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre (philosophia moralis) überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, allein zu übertragen (dem man im Deutschen den Namen Tugendlehre angemessen gefunden hat): so daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (ius), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre (Ethica) eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.

I.
Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbstzwang sein. Der moralische Imperativ verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich besteht*). — Da aber der Mensch doch ein freies (moralisches)

*) Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich (wenn er sich objectiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist, (nach der Mensch-

Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich jene Nöthigung (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird.

Die Antriebe der Natur enthalten also Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen und (zum Theil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er thun soll.

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun die Tapferkeit (fortitudo) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns **Tugend** (virtus, fortitudo moralis). Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es blos mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem **Recht**, zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür), einen **Zweck** der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht, vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so

---

heit in seiner eigenen Person) betrachtet) heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es giebt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang anthun muß. — Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Hercules zwischen Tugend und Wohllust hinstellt) mehr Hang zeigt der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich: weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber und die Unvermeidlichkeit desselben giebt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst zu erkennen.

kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein muß.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber *einen Zweck zu haben* von anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst *mir* etwas zum Zweck *machen*. — Daß ich aber auch verbunden bin mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin außer dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkür (wie das Recht dergleichen enthält) noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne: dieses würde der Begriff von einem *Zweck* sein, *der an sich selbst Pflicht ist*; die Lehre desselben aber würde nicht zu der des Rechts, sondern zur Ethik gehören, als welche allein den *Selbstzwang* nach (moralischen) Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der *Zwecke* der reinen praktischen Vernunft definirt werden. — Zweck und Pflicht unterscheiden die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von andern nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist blos die Folge daraus, daß sie eine Lehre der *Zwecke* ist, weil dazu (sie zu haben) ein *Zwang* sich selbst widerspricht.

Daß aber die Ethik eine *Tugendlehre* (doctrina officiorum virtutis) sei, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigenthümlichkeit so eben gezeigt worden. — Es giebt nämlich keine andere Bestimmung der Willkür, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der *Willkür* Anderer selbst *physisch* nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem *Zwecke*. Ein Anderer kann mich zwar *zwingen* etwas zu *thun*, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich es *mir zum Zweck mache*, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere ist ein Widerspruch mit sich selbst: ein Act der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist. — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch: weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen

besteht.*) — Wie ist aber ein solcher Zweck möglich? das ist jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (daß er sich nicht widerspricht) ist noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit der Sache selbst (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen.

II. ₅

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den 10 Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist a priori bestimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit Jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen 15 bestehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und darnach über seine zu nehmende Maximen, d. i. über seine Pflicht, verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff ab- 20 geben, als welcher (das kategorische Sollen) in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede sein könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen in Ansehung der 25 Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

---

*) Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er. — Der so z. B. von genugsam fester Entschließung und starker Seele ist eine Lustbarkeit, die er sich 30 vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen, den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, daß er hiebei eine Amtspflicht verabsäume, oder einen kranken Vater vernachlässige, von seinem Vorsatz unbedenklich, obzwar sehr ungern, absteht, beweist eben damit seine Freiheit im höchsten Grade, daß er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann. 35

Dahin gestellt: was denn das für ein Zweck sei, der an sich selbst Pflicht ist, und wie ein solcher möglich sei, ist hier nur noch zu zeigen nöthig, daß und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

5 Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniß (facultas moralis generatim) betrachtet, aber nicht aller Pflicht correspondiren Rechte eines Anderen (facultas iuridica) jemand zu zwingen; sondern diese heißen besonders Rechtspflichten. — Eben so correspondirt aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethische Pflichten sind 10 darum Tugendpflichten. Diejenige nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Object der Willkür), als blos das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann **Tugendpflicht** genannt werden. Daher 15 giebt es mehrere der letztern (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige (tugendhafte Gesinnung) gedacht wird.

Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: daß zu dieser ein äußerer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber 20 auf dem freien Selbstzwange allein beruht. — Für endliche heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) giebt es keine Tugendlehre, sondern blos Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen daß die erstere zugleich eine Autokratie derselben, d. i. ein, wenn gleich nicht unmittel- 25 bar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtsein des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspenstige Neigungen Meister zu werden: so daß die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann; selbst wenn sie ganz rein (vom Einflusse aller fremdartigen Trieb- 30 feder als der der Pflicht völlig frei) wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man stets sich annähern müsse) unter dem Namen des Weisen dichterisch personificirt wird.

Tugend ist aber auch nicht blos als Fertigkeit und (wie die Preisschrift des Hofpred. Cochius sich ausdrückt) für eine lange, durch Übung 35 erworbene Gewohnheit moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie wie ein jeder andere

Mechanism aus technisch-praktischer Vernunft weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.

Anmerkung.

Der Tugend $= + a$ ist die *negative Untugend* (moralische Schwäche) $= 0$ als *logisches Gegentheil* (contradictorie oppositum), das Laster aber $= - a$ als *Widerspiel* (contrarie s. realiter oppositum) entgegen gesetzt, und es ist eine nicht blos unnöthige, sondern auch anstößige Frage: ob zu großen *Verbrechen* nicht etwa mehr Stärke der Seele als selbst zu großen *Tugenden* gehöre. Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freiheit begabten Wesens, mithin so fern er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist, also im *gesunden* Zustande des Menschen. Große Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an Seele gesunden Menschen schaudern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen ist; welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke beizulegen, wenn man unter Seele das Lebensprincip des Menschen im freien Gebrauch seiner Kräfte versteht. Denn weil jene blos in der Macht der die Vernunft *schwächenden* Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweiset, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke als im gesunden Zustande beweisen könne, welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem man allein die absolute Gesundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

Zweck ist ein *Gegenstand* der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt (wodurch jener hervorgebracht wird).

Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. 5 Weil aber dieser Act, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Princip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet.

10 Es muß nun einen solchen Zweck und einen ihm correspondirenden kategorischen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen giebt, so muß es auch Zwecke geben, auf welche als Object jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken aber muß es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. — Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, 15 weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen 20 Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freien Willkür unter ihren Gesetzen die Rede, welche er sich zum Zweck machen soll. Man kann jene die technische (subjective), eigentlich pragmatische, die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthaltende: diese aber muß man die moralische (objective) Zwecklehre nennen; welche Unterscheidung 25 hier doch überflüssig ist, weil die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich absondert, als welche letztere auf empirischen Principien beruht, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf a priori in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Principien beruht.

30 IV.

Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind: Eigene Vollkommenheit — fremde Glückseligkeit.

Man kann diese nicht gegen einander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits mit fremder Vollkommenheit andererseits zu 35 Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.

Denn *eigene Glückseligkeit* ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von *Pflicht*; denn diese ist eine *Nöthigung* zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: man sei *verpflichtet* seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Eben so ist es ein Widerspruch: eines anderen *Vollkommenheit* mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die *Vollkommenheit* eines andern Menschen, als einer Person, daß er *selbst* vermögend ist sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann.

V.

Erläuterung dieser zwei Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort *Vollkommenheit* ist mancher Mißdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transscendentalphilosophie gehörender Begriff der *Allheit* des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur *Teleologie* gehörend, so verstanden, daß es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem *Zwecke* bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die *quantitative* (materiale), in der zweiten die *qualitative* (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine sein (denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins). Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner *That* sein kann, nicht was blos Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann

also nichts anders sein als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun. 1) Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (quoad actum), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten: seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht blos die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anräthig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. 2) Die Cultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist, die, weil es ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, das moralische Gefühl, gleichsam ein besonderer Sinn (sensus moralis), ist, der zwar freilich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des Sokrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, mißbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zum Gegenstande zu machen.

B.

Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist, sich zu wünschen und zu suchen ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut, die andere mit dem, was die Natur beschert, mithin was man als fremde Gabe genießt, bestehe): so muß man bemerken, daß, ohne den Mißbrauch des Worts hier zu rügen (das schon einen Widerspruch in sich enthält), die erstere Art zu empfinden allein zum

vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher sich im bloßen Bewußtsein seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht ist.

Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf als meinen Zweck hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muß es die Glückseligkeit *anderer* Menschen sein, *deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen* mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurtheilen überlassen; nur daß mir auch zusteht manches zu weigern, was *sie* dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche *Verbindlichkeit* entgegen zu setzen, meine *eigene* (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen, und so diesen meinen natürlichen und blos subjectiven Zweck zur Pflicht (objectiven Zweck) machen, ist ein scheinbarer, mehrmals gebrauchter Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten (No. IV) und bedarf einer Zurechtweisung.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht. Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind; nämlich *seine eigene* Glückseligkeit zu befördern und sie nicht blos auf fremde zu richten. — Aber alsdann ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjects ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es blos das *erlaubte* Mittel ist; da niemand anders ein Recht hat von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl sein: nämlich Armuth, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.

VI.

Die Ethik giebt nicht Gesetze für die *Handlungen* (denn das thut das Ius), sondern nur für die *Maximen* der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz (wenn ich gleich noch von allem Zweck als der Materie desselben abstra-

hire); wie denn das formale Princip der Pflicht im kategorischen Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne" es schon anzeigt; nur daß in der Ethik dieses als das Gesetz deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens über-
5 haupt, der auch der Wille Anderer sein könnte: wo es alsdann eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als solche subjective Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung blos qualificiren; welches nur ein negatives Princip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. —
10 Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjective Zweck (den jedermann hat)
15 dem objectiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Der Imperativ: „Du sollst dir Dieses oder Jenes (z. B. die Glückseligkeit Anderer) zum Zweck machen" geht auf die Materie der Willkür (ein Object). Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne daß der Handelnde hiebei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkür) beabsichtigte, so
20 muß, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen als Mittel zu Zwecken nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann eine solche Maxime zu haben, indessen daß für die Maxime selbst die bloße Möglich-
25 keit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammen zu stimmen schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können willkürlich sein und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Princip der Handlungen. Ein Ge-
30 setz aber hebt das Willkürliche der Handlungen auf und ist darin von aller Anpreisung (da blos die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden) unterschieden.

VII.

Die ethischen Pflichten sind von *weiter*, dagegen die Rechtspflichten von *enger* Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ist's ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freie Willkür überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist *Verdienst* (meritum) = + a; ihre Übertretung aber ist nicht sofort *Verschuldung* (demeritum) = − a, sondern bloß moralischer *Unwerth* = 0, außer wenn es dem Subject Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heißt eigentlich allein *Tugend* (virtus), die Schwäche in der zweiten nicht sowohl *Laster* (vitium) als vielmehr bloß *Untugend*, Mangel an moralischer Stärke (defectus moralis). (Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von zu nichts taugen.) Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt *Übertretung* (peccatum). Die vorsätzliche aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster (vitium) nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu sein) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die **Achtung** fürs Recht, *verdienstlich*. Denn der Mensch macht sich dadurch das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen zum Zweck und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der *Schuldigkeit* (officium debiti): weil ein

Anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht
daß dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir for-
dern kann. Eben dieselbe Bewandtniß hat es auch mit dem allgemeinen
ethischen Gebote: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht." Diese Gesinnung
5 in sich zu gründen und zu beleben ist so wie die vorige verdienstlich:
weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinaus geht und das Gesetz
an sich zugleich zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbind-
lichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjectives Princip ihrer
10 ethischen Belohnung (und zwar um sie dem Begriffe einer engen Ver-
bindlichkeit so nahe als möglich zu bringen), d. i. der Empfänglichkeit der-
selben nach dem Tugendgesetze, statt findet, nämlich einer moralischen Lust,
die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst (die blos negativ sein kann)
hinaus geht und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußt-
15 sein ihr eigner Lohn sei.

Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Men-
schen ist, ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten
Zweck zu befördern (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen), so könnte
man dies das süße Verdienst nennen, dessen Bewußtsein einen morali-
20 schen Genuß verschafft, in welchem Menschen durch Mitfreude zu schwel-
gen geneigt sind; indessen daß das sauere Verdienst, anderer Men-
schen wahres Wohl, auch wenn sie es für ein solches nicht erkennten, (an
Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung
gemeiniglich nicht hat, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst be-
25 wirkt, obzwar es in letzterem Falle noch größer sein würde.

VIII.

Exposition der Tugendpflichten als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

30 a) Physische, d. i. Cultur aller Vermögen überhaupt zu Beför-
derung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Daß dieses Pflicht,
mithin an sich selbst Zweck sei, und jener Bearbeitung auch ohne Rücksicht
auf den Vortheil, den sie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatischer),
sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde liege, ist hier-

aus zu ersehen. Das Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist blos ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens, d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkürlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern blos für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „Baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können", ungewiß welche davon einmal die deinigen werden könnten.

b) *Cultur der Moralität* in uns. Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar *aus Pflicht* (daß das Gesetz nicht blos die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei). — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine *enge* Verbindlichkeit zu sein und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die *Legalität*, sondern auch die *Moralität*, d. i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die *Maxime der Handlung*, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen — mithin nicht die *Handlung selbst*. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in *einer* Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche das Wagstück eines Verbrechens abräth, von demselben Menschen für Tugend (die den Begriff von Stärke giebt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben,

die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu sein; wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

5 Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende 10 Triebfeder sei.

2. Fremde Glückseligkeit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegränzt sein; denn es darf hiebei nichts gethan werden. Aber mit dem Wohlthun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Anderen, sondern 15 aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiscenz geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Daß diese Wohlthätigkeit Pflicht sei, ergiebt sich daraus: daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniß von Anderen auch geliebt (in Nothfällen geholfen) zu werden nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für Andere machen und diese 20 Maxime niemals anders als blos durch ihre Qualification zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen Andere auch für uns zu Zwecken zu machen verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an An-25 dere ohne Hoffnung der Wiedervergeltung machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich bestimmte Grenzen anzugeben: wie weit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfniß sein werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muß. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit 30 (seiner wahren Bedürfnisse) Anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne daß sich die Gränzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für 35 bestimmte Handlungen.

b) *Moralisches Wohlsein Anderer* (salubritas moralis) gehört auch zu der Glückseligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch der Wirkung nach physisch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zustand. Zu verhüten, daß jenen dieser innere Vorwurf nicht verdienterweise treffe, ist nun zwar eben nicht *meine* Pflicht, sondern *seine* Sache; wohl aber nichts zu thun, was nach der Natur des Menschen Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, welches man Skandal nennt. — Aber es sind keine bestimmte Gränzen, innerhalb welchen sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit Anderer halten ließe; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.
Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht blos ein Selbstzwang (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Princip der innern Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht nach dem formalen Gesetz derselben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der *Nöthigung* durch das Gesetz; die *ethische* eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nöthigung, wozu auch eine äußere Gesetzgebung möglich ist; beide also eines Zwanges, er mag nun Selbstzwang oder Zwang durch einen Andern sein: da dann das moralische Vermögen des ersteren Tugend und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung Tugendhandlung (ethisch) genannt werden kann, obgleich das Gesetz eine Rechtspflicht aussagt. Denn es ist die *Tugendlehre*, welche gebietet das Recht der Menschen heilig zu halten.

Aber was zu thun Tugend ist, das ist darum noch nicht sofort eigentliche *Tugendpflicht*. Jenes kann blos das *Formale* der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen

Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite ist, weil sie da blos ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält und der Zweck die Materie (Object) der Willkür ist, so giebt es viele nach Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene Pflichten, welche Tugendpflichten (officia honestatis) genannt werden; eben darum weil sie blos dem freien Selbstzwange, nicht dem anderer Menschen unterworfen sind und die den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist.

Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist wie alles Formale blos eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materiale), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heißt Tugendpflicht, deren es also viele giebt.

Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen praktischen Vernunft. — Was im Verhältniß der Menschen zu sich selbst und anderen Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent sein, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch: weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.

X.

Das oberste Princip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch.

Daß der äußere Zwang, so fern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äußeren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hinderniß des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satz des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag sein, welcher er wolle. — Also ist das oberste Rechtsprincip ein analytischer Satz.

Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äußern Freiheit hinaus und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieses Princip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduction (§ IX) enthalten.

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äußeren Freiheit und der Einschränkung derselben durch das bloße Förmliche ihrer durchgängigen Zusammenstimmung, wo die innere Freiheit statt des Zwanges von außen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine praktische Vernunft (welche alle diese Vermittelung verschmäht), aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht: daß durch sie Zwecke aufgestellt werden, von denen überhaupt das Recht abstrahirt. — Im moralischen Imperativ und der nothwendigen Voraussetzung der Freiheit zum Behuf desselben machen das Gesetz, das Vermögen (es zu erfüllen) und der die Maxime bestimmende Wille alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt noch über den Begriff eines Selbstzwanges der eines Zwecks dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht ist) darin gesetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei [wobei sie als Ideal so glänzt, daß sie nach menschlichem Augenmaß die Heiligkeit selbst, die zur Übertretung nie

versucht wird, zu verdunkeln scheint*); welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maß für den Grad einer Stärke, als die Größe der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen sind), wir die subjective Bedingungen der Schätzung
5 einer Größe für die objective der Größe an sich selbst zu halten verleitet werden]. Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesammt ihre zu bekämpfende Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, daß der Werth der Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den Werth alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die
10 sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sei zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen (facultas) der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe seiner Freiheit halber schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß: so ist
15 doch dieses Vermögen als Stärke (robur) etwas, was erworben werden muß, dadurch daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung (exercitio) erhoben wird.

---

20 *) Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.

Haller.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundsätzen gemäß auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht

Innere Tugendpflicht	Äußere Tugendpflicht.
1. Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht ist. (Meine eigene Vollkommenheit.)	2. Zweck Anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist. (Die Glückseligkeit Anderer.)
3. Das Gesetz, welches zugleich Triebfeder ist.	4. Der Zweck, der zugleich Triebfeder ist.
Worauf die Moralität —	Worauf die Legalität

aller freien Willensbestimmung beruht.

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.
Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht
5 besitzt, es auch keine Pflicht geben kann sich in ihren Besitz zu setzen. —
Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben
es keine Verbindlichkeit giebt: weil sie als subjective Bedingungen der
Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen
10 der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesammt ästhetisch und
vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio) durch
Pflichtbegriffe afficirt zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht
angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat und kraft deren er
verpflichtet werden kann. — Das Bewußtsein derselben ist nicht empiri-
15 schen Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes,
als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen.

a.
Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust blos aus dem
20 Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Hand-
lung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkür aber geht von
der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder
Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That;
wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun
25 entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. — Das
erstere ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vor-
hergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben ein moralisches Gefühl zu haben,
oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewußtsein der Verbindlich-
30 keit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflicht-
begriffe liegt, bewußt zu werden: sondern ein jeder Mensch (als ein mora-
lisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann
nur darauf gehen, es zu cultiviren und selbst durch die Bewunderung

seines unerforschlichen Ursprungs zu verstärken: welches dadurch geschieht, daß gezeigt wird, wie es abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorstellung, eben am stärksten erregt wird.

Dieses Gefühl einen moralischen *Sinn* zu nennen ist nicht schicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden: dahingegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas blos Subjectives ist, was kein Erkenntniß abgiebt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. — Wir haben aber für das (Sittlich-) Gute und Böse eben so wenig einen besonderen *Sinn*, als wir einen solchen für die *Wahrheit* haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern *Empfänglichkeit* der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz), und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.

b.
Vom Gewissen.

Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, *hat* ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Object, sondern blos aufs Subject (das moralische Gefühl durch ihren Act zu afficiren); also eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: dieser Mensch *hat kein* Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflicht-

widrig vorwerfen, mithin auch selbst die Pflicht ein Gewissen zu haben sich gar nicht denken können.

Die mancherlei Eintheilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: daß nämlich ein **irrendes** Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat. **Gewissenlosigkeit** ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt ist nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen **Verstand** über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären: wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Acts des ersteren bewußt zu werden.

Die Pflicht ist hier nur sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der **Empfindung**, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich **will**, noch weniger aber weil ich **soll** (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine **Pflicht zu lieben** ein Unding. **Wohlwollen** (amor benevolentiae) aber kann als ein Thun einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) **Liebe**; ja, wo es nicht um des Andern Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu thun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sei. Aber alle Pflicht ist **Nöthigung**, ein Zwang, wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz sein sollte. Was man aber aus Zwang thut, das geschieht nicht aus Liebe.

Anderen Menschen nach unserem Vermögen *wohlzuthun* ist Pflicht, man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unsere Gattung, leider! dazu nicht geeignet ist, daß, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — *Menschenhaß* aber ist jederzeit *häßlich*, wenn er auch ohne thätige Anfeindung blos in der gänzlichen Abkehrung von Menschen (der separatistischen Misanthropie) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein bloßes Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne daß der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen einigen Einfluß hätte. *Wohlthun* ist Pflicht. Wer diese oft ausübt, und es gelingt ihm mit seiner wohlthätigen Absicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten *lieben* als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: *thue* deinem Nebenmenschen *wohl*, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des *Wohlgefallens* (amor complacentiae) würde also allein direct sein. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Lust woran genöthigt werden zu müssen, ist ein Widerspruch.

d.
Von der Achtung.

Achtung (reverentia) ist eben sowohl etwas blos Subjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenstand, den zu bewirken oder zu befördern es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die *Achtung*, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben würde so viel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heißt: Der Mensch hat eine Pflicht der *Selbstschätzung*, so ist das unrichtig gesagt, und es müßte vielmehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm un-

vermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigner Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können; nicht: er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muß
5 Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

10 Erstlich: Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedne Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.

15 Denn alle moralische Beweise können, als philosophische, nur vermittelst einer Vernunfterkenntniß aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie giebt, durch die Construction der Begriffe geführt werden; die letztern verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes: weil in der Anschauung a priori es mehrere Bestimmungen der Beschaffen-
20 heit eines Objects geben kann, die alle auf eben denselben Grund zurück führen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis erstlich aus dem Schaden, den die Lüge andern Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst geführt werden will, so ist im ersteren
25 eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Was aber die Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz betrifft, womit man sich tröstet, daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde,
30 so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf: weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth — denn verschiedene unzureichende Gründe, neben einander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewißheit, ja nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe bis zum zureichenden Grunde fortschreiten

den werden, an ihrem moralischen [illegible] nichts verlieren, und die An-
thropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht,
kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden
Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch tun. Und obwohl Tugend (in
Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hie und da verdienst-
lich [illegible] und einer Belohnung würdig [illegible] [illegible] so muß sie doch für
sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn be-
trachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also
vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend
den Menschen besitze, weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob
er noch die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer anderen Tugend
bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderen angebotenen Ware
zu erlesen). — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn
[illegible] ist) ist nichts anders, als sich verschiedene moralische Gegen-
stände denken, auf die der Wille aus dem einigen Prinzip der Tugend
geleitet wird; ebenso ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt.
Der Ausdruck, der beide personifiziert, ist eine ästhetische Maschinerie,
die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweiset. — Daher ist eine
Ästhetik der Sitten zwar nicht ein Teil, aber doch eine subjektive Dar-
stellung der Metaphysik derselben [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

gung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Theil (discursus praeliminaris) vorangeschickt werden.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Princip der inneren Freiheit.

5 Fertigkeit (habitus) ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkür. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie Fertigkeit (habitus libertatis); denn wenn sie Angewohnheit (assuetudo), d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit, der-
10 selben ist, so ist sie keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen definiren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen", und da ist diese Fertigkeit eine
15 Beschaffenheit nicht der Willkür, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner
20 selbst in einem gegebenen Fall Meister (animus sui compos) und über sich selbst Herr zu sein (imperium in semetipsum), d. i. seine Affecten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. — Die Gemüthsart (indoles) in diesen beiden Zuständen ist edel (erecta), im entgegengesetzten Fall aber unedel (indoles abiecta,
25 serva).

XV.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affecten und Leidenschaften sind wesentlich von einander unter-
30 schieden; die erstern gehören zum Gefühl, so fern es, vor der Überlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher heißt der Affect jäh oder jach (animus praeceps), und die Vernunft sagt durch den

Tugendbegriff, man solle sich *fassen*; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine *Untugend* und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann und das einzige Gute noch an sich hat, daß dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. *Zorn*) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. *Leidenschaft* dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche *Begierde* (z. B. der *Haß* im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läßt Überlegung zu und verstattet dem Gemüth sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein *qualificirtes* Böse, d. i. ein wahres *Laster*, ist.

Die Tugend also, so fern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (der Pflicht der *Apathie*) hinzu kommt: weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVI.

Zur Tugend wird *Apathie* (als Stärke betrachtet) nothwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkür bedeutete, in übelen Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die *moralische Apathie* nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesammt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil selbst am *Guten* bis zum Affect stei-

gen, oder vielmehr darin ausarten läßt. Man nennt den Affect dieser Art Enthusiasm, und dahin ist auch die Mäßigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt (insani sapiens nomen habeat aequus iniqui — *ultra quam satis est* virtutem si petat
5 ipsam. *Horat.*). Denn sonst ist es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzuweise, allzutugendhaft sein. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle. Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe mit einer überlegten und festen Entschließung ihr Gesetz in Ausübung zu
10 bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affect, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge
15 (adiaphora) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

20 ## Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. — Das erste folgt daraus, weil sie, objectiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, sub-
25 jectiv, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt: weil sittliche Maximen nicht so wie technische auf Gewohnheit gegründet werden können
30 (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freiheit in Nehmung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.

Tugendbegriff, man solle sich *fassen*; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine *Untugend* und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann und das einzige Gute noch an sich hat, daß dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. *Zorn*) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. *Leidenschaft* dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche *Begierde* (z. B. der Haß im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läßt Überlegung zu und verstattet dem Gemüth sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein *qualificirtes* Böse, d. i. ein wahres *Laster*, ist.

Die Tugend also, so fern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (der Pflicht der *Apathie*) hinzu kommt: weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVI.

Zur Tugend wird *Apathie* (als Stärke betrachtet) nothwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkür bedeutete, in übelen Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die *moralische Apathie* nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesammt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil selbst am *Guten* bis zum Affect stei-

gen, oder vielmehr darin ausarten läßt. Man nennt den Affect dieser Art Enthusiasm, und dahin ist auch die Mäßigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt (insani sapiens nomen habeat aequus iniqui — *ultra quam satis est* virtutem si petat
5 ipsam. *Horat.*). Denn sonst ist es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzuweise, allzutugendhaft sein. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle. Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe mit einer überlegten und festen Entschließung ihr Gesetz in Ausübung zu
10 bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affect, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge
15 (adiaphora) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

20 ## Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. — Das erste folgt daraus, weil sie, objectiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, sub-
25 jectiv, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt: weil sittliche Maximen nicht so wie technische auf Gewohnheit gegründet werden können
30 (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freiheit in Nehmung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.

XVII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieses Princip der Eintheilung muß erstlich, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der specifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: daß 1) Tugendpflichten solche sind, für welche keine äußere Gesetzgebung statt findet; 2) daß, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muß, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern blos für die Maximen der Handlungen gegeben, sein kann; 3) daß (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweitens: was das Materiale anlangt, muß sie nicht blos als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden: so daß der Mensch sowohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist, (die man Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt) welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden, weil es zum Lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmäßigkeit von der Zweckmäßigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: daß nicht jede Tugendverpflichtung (obligatio ethica) eine Tugendpflicht (officium ethicum s. virtutis) sei; mit anderen Worten: daß die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten: weil es zwar viel Objecte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung als subjectiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äußere Gesetzgebung verbindlich zu sein, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Princip nach betrachtet.

Erste Eintheilung der Ethik
nach dem Unterschiede der Subjecte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:

Pflichten

des Menschen gegen den Menschen — des Menschen gegen nicht menschliche Wesen

gegen sich selbst — gegen andere Wesen — untermenschliche Wesen. — übermenschliche Wesen.

Zweite Eintheilung der Ethik
nach Principien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.

Ethische

Elementarlehre — Methodenlehre

Dogmatik — Casuistik — Katechetik — Ascetik.

Die letztere Eintheilung muß also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren als Grundriß des Ganzen vorhergehen.

lehre ist, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch, wie das Tugendvermögen sowohl als der Wille dazu in Ausübung gesetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach diesen Grundsätzen werden wir also das System in zwei Theilen: der ethischen Elementarlehre und der ethischen Methodenlehre aufstellen. Jeder Theil wird in seine Hauptstücke, welche im ersten Theile nach Verschiedenheit der Subjecte, wogegen dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweiten nach Verschiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieselbe in verschiedene Capitel zerfällt werden.

XVIII.

Die Eintheilung, welche die praktische Vernunft zu Gründung eines Systems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architektonische), kann nun nach zweierlei Principien, einzeln oder zusammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das subjective Verhältniß der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden der Materie nach, das andere, welches das objective Verhältniß der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt in einem System der Form nach vorstellt. — Die erste Eintheilung ist die der Wesen, in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht werden kann; die zweite wäre die der Begriffe der reinen ethisch-praktischen Vernunft, welche zu jener ihren Pflichten gehören, die also zur Ethik, nur so fern sie Wissenschaft sein soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

I.

Ethische Elementarlehre.



Der ethischen Elementarlehre
Erster Theil.
Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt.
Einleitung.

5 § 1. Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven 10 Nöthigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer activen Nöthigung vor (Ich, eben dasselbe Subject, bin der Verbindende); und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht (ich soll mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit verbunden zu sein 15 (passive Obligation, die doch zugleich in demselben Sinne des Verhältnisses eine active wäre), mithin einen Widerspruch enthalten. — Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen: daß man zeigt, der Verbindende (auctor obligationis) könne den Verbundenen (subiectum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit (terminus obligationis) los- 20 sprechen; mithin (wenn beide ein und dasselbe Subject sind) er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält.

§ 2. Es giebt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn setzet: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, 25 auch keine äußere Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen

Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin.*)

§ 3. Aufschluß dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subject derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als *Sinnenwesen*, d. i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig); dann aber auch als *Vernunftwesen* (nicht blos vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der *Freiheit* sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.

Der Mensch nun als vernünftiges *Naturwesen* (homo phaenomenon) ist durch seine Vernunft, als *Ursache*, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derselbe aber seiner *Persönlichkeit* nach, d. i. als mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen (homo noumenon) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet, so: daß der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu gerathen (weil der Begriff vom Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird), eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann.

§ 4. Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Die Eintheilung kann nur in Ansehung des Objects der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjects gemacht werden. Das

*) So sagt man, wenn es z. B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „Ich bin mir das selbst schuldig". Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Nothwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so, z. B.: „Ich bin es mir selbst schuldig meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen u. s. w. zu erweitern (mich zu cultiviren)."

verpflichtete sowohl als das verpflichtende Subject ist immer nur der Mensch, und wenn es uns in theoretischer Rücksicht gleich erlaubt ist im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen von einander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt sie als verschiedene
5 den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu sein. — Wir sind weder durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken
10 vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subject), ob er gleich der menschliche ist, denkbar sein.

15 1) Es wird daher nur eine objective Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in das **Formale** und **Materiale** derselben statt finden; wovon die eine einschränkend (negative Pflichten), die andere erweiternd (positive Pflichten gegen sich selbst) sind: jene, welche dem Menschen in Ansehung des **Zwecks** seiner Natur verbieten demselben zu-
20 wider zu handeln, mithin blos auf die moralische Selbsterhaltung, diese, welche gebieten sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen und auf die Vervollkommnung seiner selbst gehen: von welchen beide zur Tugend entweder als Unterlassungspflichten (sustine et abstine) oder als Begehungspflichten (viribus concessis utere), beide
25 aber als Tugendpflichten gehören. Die erstere gehört zur moralischen **Gesundheit** (ad esse) des Menschen, sowohl als Gegenstandes seiner äußeren, als seines inneren Sinnes zu Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität), die andere zur moralischen Wohlhabenheit (ad melius esse; opulentia moralis), welche in dem Besitz
30 eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, so fern dieses erwerblich ist und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) seiner selbst gehört. — Der erstere Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (naturae convenienter vive), d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweite in dem Satz: mache
35 dich vollkommner, als die bloße Natur dich schuf (perfice te ut finem; perfice te ut medium).

2) Es wird eine subjective Eintheilung der Pflichten des Menschen

gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subject der Pflicht (der Mensch) sich selbst entweder als **animalisches** (physisches) und zugleich moralisches, oder **blos als moralisches** Wesen betrachtet.

Da sind nun die Antriebe der Natur, was die **Thierheit** des Menschen betrifft, a) der, durch welchen die Natur die Erhaltung seiner selbst, b) die Erhaltung der Art, c) die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenuß beabsichtigt. — Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der Selbstmord, der unnatürliche Gebrauch, den jemand von der Geschlechtsneigung macht, und der das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende unmäßige Genuß der Nahrungsmittel.

Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst blos als moralisches Wesen (ohne auf seine Thierheit zu sehen) betrifft, so besteht sie im Formalen der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, daß er sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit, nicht beraube und dadurch zum Spiel bloßer Neigungen, also zur Sache, mache. — Die Laster, welche dieser Pflicht entgegen stehen, sind: die **Lüge**, der **Geiz** und die **falsche Demuth** (Kriecherei). Diese nehmen sich Grundsätze, welche ihrem Charakter als moralischer Wesen, d. i. der inneren Freiheit, der angebornen Würde des Menschen, geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen sich es zum Grundsatz, keinen Grundsatz und so auch keinen Charakter zu haben, d. i. sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegen steht, könnte die Ehrliebe (honestas interna, iustum sui aestimium), eine von der Ehrbegierde (ambitio) (welche auch sehr niederträchtig sein kann) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen.

Der Tugendlehre
Erster Theil.
Ethische Elementarlehre.
Erstes Buch.
5 Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.
Erstes Hauptstück.
Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen.

§ 5.

10 Die, wenn gleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst in der Qualität seiner Thierheit ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist der willkürliche physische Tod, welcher wiederum entweder als total oder blos partial gedacht werden kann. 15 — Der physische, die Entleibung (autochiria), kann also auch total (suicidium) oder partial, Entgliederung (Verstümmelung), sein, welche wiederum in die materiale, da man sich selbst gewisser integrirenden Theile als Organe beraubt, d. i. sich verstümmelt, und die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des phy- 20 sischen (und hiemit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt.

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich von Unterlassungen nur die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet sein müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegen 25 gesetzt sind.

Des ersten Hauptstücks
Erster Artikel.
Von der Selbstentleibung.
§ 6.

Die willkürliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst **Selbstmord** (homicidium dolosum) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder an unserer eigenen Person oder auch durch dieser ihre Selbstentleibung an anderen begangen wird (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt). 5

a) Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Übertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (Eheleute, Eltern gegen Kinder, des Unterthans gegen seine Obrigkeit, oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu sein) betrachtet werden; — aber hier ist nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst, ob nämlich, wenn ich auch alle jene Rücksichten bei Seite setzte, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens blos durch seine Qualität als Person verbunden sei und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse. 10 15

Daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein (volenti non fit iniuria). Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen: weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Muth, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätte ihm ein um noch so viel größerer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so großer, über die stärkste sinnliche Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben. 20 25 30

Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch die Befugniß zu haben sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniß bedürfte.

Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die
5 Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertrauet war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Castration mit sich vornehmen zu
10 lassen, um als Sänger bequemer leben zu können, u. dgl. gehört zum partialen Selbstmorde; aber nicht ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes und hiemit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation, oder, was zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. E. die Haare, sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen
15 Person nicht gerechnet werden; wiewohl der letztere Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äußeren Erwerb beabsichtigt wird.

Casuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsetzliche Märterthum, sich
20 für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzusehen?

Ist es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvor zu kommen? — selbst wenn dieser es (wie Nero am Seneca) erlaubte zu thun?

25 Kann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehn, die seinem Staate nachtheilig sein könnten; denn
30 diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nöthig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuthen?

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß jemand daran geheilt worden sei, brachte
35 er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er

nicht in seiner Hundewuth (zu welcher er schon den Anfall fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte; es frägt sich, ob er damit unrecht that.

Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschließt, wagt sein Leben aufs Ungewisse, ob er es zwar thut, um sein Leben zu erhalten, und ist so fern in einem weit bedenklicheren Fall des Pflichtgesetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigstens den Sturm nicht macht, dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht. Ist also die Pockeninoculation erlaubt?

Zweiter Artikel.

Von der wohllüstigen Selbstschändung.

§ 7.

So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Person, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene, auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, diese doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend gedacht wird. Es frägt sich nun, ob der Gebrauch des letzteren Vermögens in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der bloßen thierischen Lust zu widmen befugt sei, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewiesen, daß der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu gefallen ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag nicht bedienen könne; wo dann zwei Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Übertretung eine Schändung (nicht blos Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sei. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wohllust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heißt Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heißt eine Wohllust, wenn der Mensch dazu nicht durch den wirkli-

chen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend, gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur und zwar einen noch wichtigern, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des 5 Individuum, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Daß ein solcher naturwidrige Gebrauch (also Mißbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sei, fällt jedem zugleich mit dem Gedanken von demselben sofort auf, erregt eine Abkehrung von 10 diesem Gedanken, in der Maße, daß selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbstmords nicht geschieht; den man mit allen seinen Greueln (in einer species facti) der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt sich beschämt fühle, einer 15 solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu sein: so daß selbst die erlaubte (an sich freilich blos thierische) körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

20 Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen und selbst auch des blos unzweckmäßigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst ist nicht so leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freilich darin, daß der Mensch seine Persönlichkeit da- 25 durch (wegwerfend) aufgiebt, indem er sich blos zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es der Form (der Gesinnung) nach selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt. Es sei denn, 30 daß, da die trotzige Wegwerfung seiner selbst im letzteren, als einer Lebenslast, wenigstens nicht eine weichliche Hingebung an thierische Reize ist, sondern Muth erfordert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet, jene, welche sich gänzlich der thierischen Neigung überläßt, den Menschen zur genießbaren, aber hierin doch 35 zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande, macht und so aller Achtung für sich selbst beraubt.

Casuistische Fragen.

Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden. Ist es aber erlaubt, auch ohne auf diesen Rücksicht zu nehmen, sich (selbst wenn es in der Ehe 5 geschähe) jenes Gebrauchs anzumaßen?

Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft — ist es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen), oder wenn dieses keinen Anreiz dazu bei sich findet, nicht dem Naturzwecke und hiemit auch der Pflicht gegen sich selbst an einem oder dem anderen Theil eben so wie bei der 10 unnatürlichen Wohllust zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen; oder giebt es hier ein Erlaubnißgesetz der moralisch-praktischen Vernunft, welches in der Collision ihrer Bestimmungsgründe etwas an sich zwar Unerlaubtes doch zur Verhütung einer noch größeren Übertretung (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann 15 man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purism (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen und den thierischen Neigungen mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes einen Spielraum verstatten?

Die Geschlechtsneigung wird auch Liebe (in der engsten Bedeutung 20 des Worts) genannt und ist in der That die größte Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist; — nicht blos sinnliche Lust, wie an Gegenständen, die in der bloßen Reflexion über sie gefallen (da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heißt), sondern die Lust aus dem Genusse einer anderen Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar 25 der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft, gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden (denn beide halten eher vom fleischlichen Genuß ab), sondern ist eine Lust von besonderer Art (sui generis), und das Brünstigsein hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, 30 wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzu kommt, in enge Verbindung treten kann.

Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

§ 8.

5 Das Laster in dieser Art der Unmäßigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen (solchen Krankheiten), die der Mensch sich dadurch zuzieht, beurtheilt; denn da wäre es ein Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit), wodurch ihm entgegen gearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, son-
10 dern nur eine Klugheitsregel begründen kann: wenigstens wäre es kein Princip einer directen Pflicht.

Die thierische Unmäßigkeit im Genuß der Nahrung ist der Mißbrauch der Genießmittel, wodurch das Vermögen des intellectuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird. Versoffenheit und Gefräßig-
15 keit sind die Laster, die unter diese Rubrik gehören. Im Zustande der Betrunkenheit ist der Mensch nur wie ein Thier, nicht als Mensch zu behandeln; durch die Überladung mit Speisen und in einem solchen Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Überlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. —
20 Daß sich in einen solchen Zustand zu versetzen Verletzung einer Pflicht wider sich selbst sei, fällt von selbst in die Augen. Die erste dieser Erniedrigungen, selbst unter die thierische Natur, wird gewöhnlich durch gegohrene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnsaft und andere Producte des Gewächsreichs, bewirkt und wird da-
25 durch verführerisch, daß dadurch auf eine Weile geträumte Glückseligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht, Niedergeschlagenheit aber und Schwäche und, was das Schlimmste ist, Nothwendigkeit dieses Betäubungsmittel zu wiederholen, ja wohl gar damit zu steigern eingeführt wird. Die Gefräßigkeit ist sofern noch unter
30 jener thierischen Sinnenbelustigung, daß sie blos den Sinn als passive Beschaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, welche doch noch ein thätiges Spiel der Vorstellungen, wie im vorerwähnten Genuß der Fall ist, beschäftigt; mithin sich dem des Viehes noch mehr nähert.

Casuistische Fragen.

Kann man dem Wein, wenn gleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht: weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienst zugestehen, das zu befördern, was Seneca vom Cato rühmt: virtus eius incaluit mero? — Der Gebrauch des Opium und Branntweins sind als Genießmittel der Niederträchtigkeit näher, weil sie bei dem geträumten Wohlbefinden stumm, zurückhaltend und unmittheilsam machen, daher auch nur als Arzneimittel erlaubt sind. — Wer kann aber das Maß für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klare Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist? Der Mohammedanism, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beiderlei Art des Genusses, hat doch außer dem blos physischen Wohlleben noch etwas zum sittlichen Zweck Abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mittheilung zusammen zu halten: gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn sie, wie Chesterfield sagt, über die Zahl der Musen geht) nur eine kleine Mittheilung (mit den nächsten Beisitzern) erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem Zweck widerspricht, so bleibt sie immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich der Unmäßigkeit, der Übertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachtheile der Überladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu sehen. Wie weit geht die sittliche Befugniß, diesen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?

Zweites Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als ein moralisches Wesen.

Sie ist den Lastern: Lüge, Geiz und falsche Demuth (Kriecherei) entgegen gesetzt.

I.
Von der Lüge.

§ 9.

Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos
5 als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die **Lüge** (aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere). Daß eine jede vorsetzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die
10 aus der Unschädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu sein), welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner wie sein Schatten. Die Lüge kann eine äußere (mendacium externum), oder auch eine innere sein. — Durch jene macht er sich in Anderer, durch diese
15 aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person; wobei der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigenthümliche des Lasters betrifft (denn da bestände es blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere) und also hier nicht in An-
20 schlag kommt, ja auch nicht der Schade, den er sich selbst zuzieht; denn alsdann würde es blos als Klugheitsfehler der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was
25 er einem Anderen (wenn es auch eine blos idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er blos Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das
30 Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegen gesetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit und eine blos täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst. — Die **Wahrhaftigkeit** in Erklärun-
35 gen wird auch **Ehrlichkeit** und, wenn diese zugleich Versprechen sind, **Redlichkeit**, überhaupt aber **Aufrichtigkeit** genannt.

Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsetzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht anderen **schädlich** zu sein, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch blos Leichtsinn, oder gar Gutmüthigkeit die Ursache davon sein, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden, so ist doch die Art ihm nachzugehen durch die bloße Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß.

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu sein: weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsetzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.

Der Mensch als moralisches Wesen (homo noumenon) kann sich selbst als physisches Wesen (homo phaenomenon) nicht als bloßes Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck (der Gedankenmittheilung) nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Übereinstimmung mit der Erklärung (declaratio) des ersteren gebunden und gegen sich selbst zur **Wahrhaftigkeit** verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln. Oder wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel ist, aber sich doch mit innerer Verehrung seines Gesetzes schmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe bei sich fühlt.

Unredlichkeit ist blos Ermangelung an **Gewissenhaftigkeit**, d. i. an Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem **inneren** Richter, der als eine andere Person gedacht wird, wenn diese in ihrer höchsten Strenge betrachtet wird, wo ein Wunsch (aus Selbstliebe) für die That genommen wird, weil er einen an sich guten Zweck vor sich hat, und die innere Lüge, ob sie zwar der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider ist, erhält hier den Namen einer Schwachheit, so wie der Wunsch eines Liebhabers lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden ihm ihre augenscheinliche Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge: weil von einer solchen faulen Stelle (der Falschheit, welche in der mensch-

lichen Natur gewurzelt zu sein scheint) aus das Übel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmerkung.

5 Es ist merkwürdig, daß die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (Kains), sondern von der ersten Lüge datirt (weil gegen jenen sich doch die Natur empört) und als den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft 10 von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerei (esprit fourbe), der doch vorher gegangen sein muß, keinen Grund weiter angeben kann: weil ein Act der Freiheit nicht (gleich einer physischen Wirkung) nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesammt Erscheinungen sind, deducirt und erklärt 15 werden kann.

Casuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor frägt einen seiner Leser: 20 wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden, da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

25 In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muß ich alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen solle. Der Dienstbote thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt 30 und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)? Allerdings auch auf den letzteren, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eigen Gewissen zugerechnet werden.

II.
Vom Geize.
§ 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geiz (der Erweiterung seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses): denn dieser kann auch als bloße Verletzung seiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden; auch nicht den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauserei genannt wird, aber doch blos Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen Andere sein kann; sondern die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses; dieser Geiz ist es eigentlich, der hier gemeint ist, welcher der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.

An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung der Tugenden sowohl als Laster durch den bloßen Grad deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes darthun: daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirthschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades sein soll: so würde ein Laster in das (contrarie) entgegengesetzte Laster nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts anders, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster sein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen die ächte Tugendpflicht sei.

Nicht das Maß der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objective Princip derselben muß als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders) ist: alle Mittel des Wohllebens in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen und zu erhalten. — Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, aber ohne Absicht auf den Genuß (d. i. ohne daß dieser, sondern nur der Besitz der Zweck sei).

Also ist das eigenthümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt,

keines derselben für sich brauchen zu wollen und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben: welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist.*) Verschwendung und Kargheit sind also nicht durch den Grad, sondern specifisch durch die entgegen-
5 gesetzte Maximen von einander unterschieden.

Casuistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist und Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerb), um zu verschwenden, eben so wohl als Knauserei (Peinlichkeit im Verthun) Selbstsucht (solipsismus) zum Grunde

10 *) Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, sagt so viel als nichts; denn er ist tautologisch. Was heißt zu viel thun? Antw. Mehr als gut ist. Was heißt zu wenig thun? Antw. Weniger thun, als gut ist. Was heißt: ich soll (etwas thun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht) mehr oder auch weniger zu thun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen
15 wir zu den Alten (dem Aristoteles), gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen: virtus consistit in medio, medium tenuere beati, est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum, so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es giebt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als contradictorie oppositis) kein Mittleres: aber wohl zwischen
20 Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als contrarie oppositis), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, Alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (latitudinem), und was zu thun sei, kann nur von der Ur-
25 theilskraft nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge (officium strictum), sondern nur als weite Pflicht (officium latum) entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler (peccatum) begehn, aber nicht darin, daß er diesen Grund-
30 sätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster (vitium) ausüben, und Horazens Vers: insani sapiens nomen habeat aequus iniqui, *ultra quam satis est* virtutem si petat ipsam, ist, nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch. Sapiens bedeutet hier wohl nur einen gescheuten Mann (prudens), der sich nicht phantastisch Tugendvollkommenheit denkt, die als Ideal zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Voll-
35 endung fordert, als welche Forderung die menschlichen Kräfte übersteigt und Unsinn (Phantasterei) in ihr Princip hinein bringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich, zu sein, würde ungefähr so viel sagen als: einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

haben, und beide, die Verschwendung sowohl als die Kargheit, blos darum verwerflich zu sein scheinen, weil sie auf Armuth hinaus laufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkürliche (armselig leben zu wollen), — so ist die Frage: ob sie, die eine sowohl als die andere, überhaupt Laster und nicht vielmehr beide bloße Unklugheit genannt wer- 5 den sollen, mithin nicht ganz und gar außerhalb den Grenzen der Pflicht gegen sich selbst liegen mögen. Die Kargheit aber ist nicht blos mißverstandene Sparsamkeit, sondern sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der Liberalität (liberalitas moralis) der 10 Denkungsart überhaupt (nicht der Freigebigkeit (liberalitas sumptuosa), welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist), d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem Gesetz, entgegengesetzt und Defraudation, die das Subject an sich selbst begeht. Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht 15 weiß, wo es anzuwenden ist? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande? im Alter, oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?

III.

Von der Kriecherei. 20

§ 11.

Der Mensch im System der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth (pretium vulgare). Selbst, daß er vor diesen den Verstand voraus hat und sich 25 selbst Zwecke setzen kann, das giebt ihm doch nur einen äußeren Werth seiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. ein Preis, als einer Waare, in dem Verkehr mit diesen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigern Werth hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Werth daher ausgezeichnet 30 (pretium eminens) genannt wird.

Allein der Mensch, als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht blos als Mittel zu anderer ihren,

ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine **Würde** (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen **Achtung** für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit
5 schätzen kann.

Die Menschheit in seiner Person ist das Object der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig machen muß. Er kann und soll sich also nach einem kleinen sowohl als großen Maßstabe schätzen, nachdem er sich als Sinnenwesen
10 (seiner thierischen Natur nach), oder als intelligibles Wesen (seiner moralischen Anlage nach) betrachtet. Da er sich aber nicht blos als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, so kann seine Geringfähigkeit als **Thiermensch** dem Bewußtsein seiner
15 Würde als **Vernunftmensch** nicht Abbruch thun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verläugnen, d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht **knechtisch** (animo servili), gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verläugnen, sondern immer mit dem Bewußtsein
20 der Erhabenheit seiner moralischen Anlage (welches im Begriff der Tugend schon enthalten ist), und diese **Selbstschätzung** ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewußtsein und Gefühl der Geringfähigkeit seines moralischen Werths **in Vergleichung mit dem Gesetz** ist die **Demuth** (humilitas
25 moralis). Die Überredung von einer Größe dieses seines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der **Tugendstolz** (arrogantia moralis) genannt werden. — Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst in der Überredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, ist die sittlich-falsche **Kriecherei** (humilitas spuria).
30

Demuth in Vergleichung mit anderen Menschen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung in diesem Verhältnisse andern gleich zu kommen oder sie zu übertreffen mit der Über-
35 redung sich dadurch auch einen inneren größeren Werth zu verschaffen **Hochmuth** (ambitio), welcher der Pflicht gegen andere gerade zuwider ist. Aber die blos als Mittel zu Erwerbung der Gunst eines Anderen

(wer es auch sei) ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei)*) ist falsche (erlogene) Demuth und als Abwürdigung seiner Persönlichkeit der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen: aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil ist und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt.

§ 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst in folgenden Beispielen kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte; — laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarotzer, oder Schmeichler, oder gar (was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist) Bettler. Daher seid wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winseln, selbst das bloße Schreien bei einem körperlichen Schmerz ist euer schon unwerth, am meisten, wenn ihr euch bewußt seid ihn selbst verschuldet zu haben: daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit, mit der er stirbt. — Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure

---

*) Heucheln (eigentlich häuchlen) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßseufzer) abgeleitet zu sein; dagegen Schmeichlen vom Schmiegen, welches als Habitus Schmiegeln und endlich von den Hochdeutschen Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.

Casuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die Gemüthserhebung (elatio animi) als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel (arrogantia), welcher der wahren Demuth (humilitas moralis) gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es rathsam wäre; selbst in Vergleichung mit anderen Menschen, nicht blos mit dem Gesetz? oder würde diese Art von Selbstverläugnung nicht vielmehr den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider sein? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu sein.

Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfische — den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit (die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist) ganz unterschieden sind — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedeln, Hochedelgebornen, Wohlgebornen (ohe, iam satis est!) in der Anrede — als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indische Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? (Hae nugae in seria ducunt.) Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.

Des zweiten Hauptstücks
Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angebornen Richter über sich selbst.

§ 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Gesetz (als moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört

dem praktischen Verstande zu, der die Regel giebt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles, (in meritum aut demeritum) gehört zur Urtheilskraft (iudicium), welche als das subjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechts- 5 kräftig urtheilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Lossprechung), folgt: welches alles vor Gericht (coram iudicio), als einer dem Gesetz Effect verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof (forum) genannt, geschieht. — Das Bewußtsein eines 10 inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das **Gewissen.**

Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist 15 nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu sich selbst zu kommen oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben 20 vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellectuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere in sich, 25 daß, obzwar dieses sein Geschäfte ein Geschäfte des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sieht, es als auf den Geheiß einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache (causa) vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und die- 30 selbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Anderen (als den Menschen überhaupt, d. i.) als sich selbst, zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich 35 selbst im Widerspruch stehen soll. Dieser Andere mag nun eine wirk-

liche, oder blos idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft.*)

Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) muß ein Herzenskündiger sein; denn der Gerichtshof ist im *Inneren* des Menschen aufgeschlagen — zugleich muß er aber auch *allverpflichtend*, d. i. eine solche Person sein, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältniß auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind: weil das Gewissen über alle freie Handlungen der innere Richter ist. — — Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effect verschaffen könnte, ein solches über Alles machthabende moralische Wesen aber **Gott** heißt: so wird das Gewissen als subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen: ja es wird der letztere Begriff (wenn gleich nur auf dunkele Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein.

Dieses will nun nicht so viel sagen als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber: er sei durch dasselbe *verbunden* ein solches höchste Wesen außer sich als *wirklich anzunehmen*; denn sie wird ihm nicht *objectiv*, durch theoretische, sondern blos *subjectiv*, durch praktische, sich selbst verpflich-

*) Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, anderseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe *Mensch* (numero idem), aber als Subject der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst giebt (homo noumenon), ist er als ein Anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht zu betrachten — denn über das Causal-Verhältniß des Intelligibilen zum Sensibilen giebt es keine Theorie, — und diese specifische Verschiedenheit ist die der Facultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisiren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schließung der Acten thut der innere Richter, als *machthabende* Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der That; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte iubeo oder veto verehren können.

tende Vernunft ihr angemessen zu handeln gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch religio genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen und dessen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen blos „ein Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote."

1) In einer Gewissenssache (causa conscientiam tangens) denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen (praemonens) vor der Entschließung; wobei die äußerste Bedenklichkeit (scrupulositas), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist (casibus conscientiae), nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie) und eine wahre Übertretung nicht für Bagatelle (peccatillum) beurtheilt und (nach dem Grundsatz: minima non curat praetor) einem willkürlich sprechenden Gewissensrath überlassen werden kann. Daher ein weites Gewissen jemanden zuzuschreiben so viel heißt als: ihn gewissenlos nennen. —

2) Wenn die That beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, aber zugleich mit ihm auch ein Anwalt (Advocat) auf; wobei der Streit nicht gütlich (per amicabilem compositionem) abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muß; und hierauf folgt

3) der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluß macht; wobei zu merken ist, daß der erstere nie eine Belohnung (praemium), als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschließen kann, sondern nur ein Frohsein, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein, enthalte und daher die Seligkeit in dem trostreichen Zuspruch seines Gewissens nicht positiv (als Freude), sondern nur negativ (Beruhigung nach vorhergegangener Bangigkeit) ist, was der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Princip im Menschen, allein beigelegt werden kann.

Zweiter Abschnitt.

Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

§ 14.

Dieses ist: Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach
5 deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der moralischen in Beziehung auf deine Pflicht — dein Herz, — ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend,
10 oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden kann und zum moralischen Zustande gehören mag.

Das moralische Selbsterkenntniß, das in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letztere, welche in der Zusammenstimmung
15 des Willens eines Wesen zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu allererst die Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens) und dann die Entwickelung der nie verlierbaren ursprünglichen Anlage eines guten Willens in ihm zu entwickeln (nur die Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg zur Vergötterung).

20

§ 15.

Dieses moralische Selbsterkenntniß wird erstlich die schwärmerische Verachtung seiner selbst, als Mensch (seiner ganzen Gattung) überhaupt, verbannen; denn sie widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Men-
25 schen achtungswürdig macht, geschehen, daß er den Menschen, der dieser zuwider handelt, (sich selbst, aber nicht die Menschheit in sich) verachtungswürdig findet. — Dann aber widersteht sie auch der eigenliebigen Selbstschätzung, bloße Wünsche, wenn sie mit noch so großer Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch thatleer sind und bleiben, für Beweise eines
30 guten Herzens zu halten (Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger declarirter Wunsch). Unparteilichkeit in Beurtheilung unserer selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren moralischen Werths oder Unwerths sind Pflich-

ten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Gebot der Selbsterkenntniß unmittelbar folgen.

Episodischer Abschnitt.

Von der **Amphibolie** der moralischen **Reflexionsbegriffe**: das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten.

§ 16.

Nach der bloßen Vernunft zu urtheilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als blos gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subject ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen Willen. Das nöthigende (verpflichtende) Subject muß also erstlich eine Person sein, zweitens muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein: weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen zu einander geschehen kann (denn ein bloßes Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden). Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als blos den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als blos gegen den Menschen, und stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist blos Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Mißverstande er dadurch verleitet wird, daß er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen für Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche, oder zwar persönliche, aber schlechterdings unsichtbare (den äußeren Sinnen nicht darzustellende) Gegenstände bezogen werden. — Die erstere (außermenschliche) können der bloße Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisirte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkür begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) sein: die zweite (übermenschliche) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beider Art und den Menschen ein Pflichtverhältniß und welches dazwischen statt finde, wird nun gefragt.

§ 17.

In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören (spiritus destructionis) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider: weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schöne Krystallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs).

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen die martervolle physische Versuche zum bloßen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. — Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirect zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Thiere, direct aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§ 18.

In Ansehung dessen, was ganz über unsere Erfahrungsgränze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, z. B. der Idee von Gott, haben wir eben so wohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntniß aller unserer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote.“ Aber dieses ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es sei in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen,

kann, ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützliches Glied zu sein, weil dieses auch zum Werth der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht abwürdigen soll.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner physischen Vollkommenheit ist aber nur weite und unvollkommene Pflicht: 5 weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber ihrer Art und ihrem Grade nach nichts bestimmt, sondern der freien Willkür einen Spielraum verstattet.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner 10 **moralischen** Vollkommenheit, d. i. in blos sittlicher Absicht.

§ 21.

Sie besteht erstlich subjectiv in der Lauterkeit (puritas moralis) der Pflichtgesinnung: da nämlich auch ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten das Gesetz für sich allein Trieb- 15 feder ist, und die Handlungen nicht blos pflichtmäßig, sondern auch aus Pflicht geschehen. — „Seid heilig" ist hier das Gebot. Zweitens objectiv in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. seine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst, betrifft, „seid vollkommen"; 20 zu welchem Ziele aber hinzustreben beim Menschen immer nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur anderen ist, „ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem trachtet nach."

§ 22.

Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach enge und 25 vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht und das wegen der Gebrechlichkeit (fragilitas) der menschlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derselben (in diesem Leben) Pflicht ist, deren Befolgung also nur im continuirlichen Fortschreiten bestehen kann, ist in 30 Hinsicht auf das Object (die Idee, deren Ausführung man sich zum Zweck machen soll) zwar enge und vollkommene, in Rücksicht aber auf das Subject weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich gnugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil 5 (oder zur Verhütung eines Nachtheils) angelegt sind und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten. — Was aber die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so giebts zwar in der Idee (objectiv) nur eine Tugend (als sittliche Stärke der Maximen), in der That (subjectiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffen- 10 heit, worunter es unmöglich sein dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob sie gleich eben jener wegen den Namen des Lasters nicht zu führen pflegen) aufzufinden, wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollständigkeit oder Mängel das Selbsterkenntniß uns nie hinreichend einschauen läßt, kann keine andere als unvollkommene Pflicht 15 vollkommen zu sein begründen.

* * *

Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.

Der ethischen Elementarlehre

Zweiter Theil.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Eintheilung.

§ 23.

Die oberste Eintheilung kann die sein: in Pflichten gegen Andere, so fern du sie durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. — Die erstere Leistung ist (respectiv gegen Andere) verdienstlich; die der zweiten ist schuldige Pflicht. — Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten. Sie können abgesondert (jede für sich allein) erwogen werden und auch so bestehen (Liebe des Nächsten, ob dieser gleich wenig Achtung verdienen möchte; imgleichen nothwendige Achtung für jeden Menschen, unerachtet er kaum der Liebe werth zu sein beurtheilt würde). Sie sind aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zusammen verbunden; nur so, daß bald die eine Pflicht, bald die andere das Princip im Subject ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist. — So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu sein uns für verpflichtet erkennen; aber weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Großmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohlthätigkeit entweder als

bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demüthigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

§ 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist und
5 zwar im äußeren Verhältniß der Menschen gegen einander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligibelen) Welt, in welcher nach der Analogie mit der physischen die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstoßung bewirkt wird. Vermöge des Princips der **Wechselliebe** sind sie angewiesen sich einander beständig
10 zu nähern, durch das der **Achtung**, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande von einander zu erhalten; und sollte eine dieser großen sittlichen Kräfte sinken, „so würde dann das Nichts (der Immoralität) mit aufgesperrtem Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich wie einen Tropfen Wasser trinken" (wenn ich mich hier der Worte Hallers,
15 nur in einer andern Beziehung, bedienen darf).

§ 25.

Die **Liebe** wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens, verstanden (denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Ver-
20 pflichtung durch Andere geben), sondern muß als Maxime des Wohlwollens (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

Eben dasselbe muß von der gegen Andere zu beweisenden **Achtung** gesagt werden: daß nämlich nicht blos das Gefühl aus der Vergleichung
25 unseres eigenen Werths mit dem des Anderen (dergleichen ein Kind gegen seine Ältern, ein Schüler gegen seinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen seinen Oberen aus bloßer Gewohnheit fühlt), sondern nur eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person, mithin die Achtung im prakti-
30 schen Sinne (observantia aliis praestanda) verstanden wird.

Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen Andere, weil sie eigentlich nur negativ ist (sich nicht über Andere zu erheben) und so der Rechtspflicht, niemanden das Seine zu schmälern, analog, obgleich als

bloße Tugendpflicht, verhältnißweise gegen die Liebespflicht für **enge**, die letztere also als **weite** Pflicht angesehn.

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht Anderer ihre **Zwecke** (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen blos als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen (nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen).

Dadurch, daß ich die erstere Pflicht gegen jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen Anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzteren aber verpflichte ich blos mich selbst, halte mich in meinen Schranken, um dem Anderen an dem Werthe, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbesondere.

§ 26.

Die Menschenliebe (Philanthropie) muß, weil sie hier als praktisch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im thätigen Wohlwollen gesetzt werden und betrifft also die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlsein (salus) der Menschen, so fern er sie blos als solche betrachtet, Vergnügen findet, dem **wohl** ist, wenn es jedem Anderen wohlergeht, heißt ein **Menschenfreund** (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es Anderen übel ergeht, heißt **Menschenfeind** (Misanthrop in praktischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein **Selbstsüchtiger** (solipsista). — Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein **Wohlgefallen** an ihnen finden kann, ob er zwar allen **wohl will**, würde **menschenscheu** (ästhetischer Misanthrop) und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§ 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller [...]enschen Pflicht gegen einander, man mag diese nun liebenswürdig fin- [...] oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe dei- [...] Nebenmenschen als dich selbst. — Denn alles moralisch-praktische Ver-

hältniß gegen Menschen ist ein Verhältniß derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, die also nicht selbstsüchtig (ex solipsismo prodeuntes) sein können. Ich will jedes Anderen Wohl-
5 wollen (benevolentiam) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend sein. Da aber alle Andere außer mir nicht Alle sein, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig ist: so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Object desselben im Gebot der praktischen Vernunft
10 mit begreifen: nicht als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu giebts also keine Verpflichtung), sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung (mich also mit) einschließt, nicht der Mensch, schließt als allgemeingesetzgebend mich in der
15 Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit wie alle Andere neben mir mit ein und erlaubt es dir dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, daß du auch jedem Anderen wohl willst: weil so allein deine Maxime (des Wohlthuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist.

20 § 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinste, und wenn ich sage: ich nehme an dem Wohl dieses Menschen nur nach der allgemeinen Menschenliebe Antheil, so ist das Interesse, was ich hier nehme, das
25 kleinste, was nur sein kann. Ich bin in Ansehung desselben nur nicht gleichgültig.

Aber Einer ist mir doch näher als der Andere, und ich bin im Wohlwollen mir selbst der Nächste. Wie stimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächsten (deinen Mitmenschen) als dich selbst? Wenn
30 einer mir näher ist (in der Pflicht des Wohlwollens) als der Andere, ich also zum größeren Wohlwollen gegen Einen als gegen den Anderen verbunden, mir selber aber geständlich näher (selbst der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, so kann ich, wie es scheint, ohne mir selbst zu widersprechen, nicht sagen: ich soll jeden Menschen lieben wie mich selbst; denn der Maß-
35 stab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in Graden zulassen. — Man

sieht bald: daß hier nicht blos das Wohlwollen des Wunsches, welches eigentlich ein bloßes Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen ist, ohne selbst dazu etwas beitragen zu dürfen (ein jeder für sich; Gott für uns alle), sondern ein thätiges, praktisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen, (das Wohlthun) gemeint sei. Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad nach Verschiedenheit der Geliebten (deren Einer mich näher angeht als der Andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden sein. 5

Eintheilung der Liebespflichten. 10

Sie sind: A) Pflichten der Wohlthätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§ 29. 15

Sich selber gütlich thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen) gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegentheil ist: sich aus Geiz (sklavisch) des zum frohen Genuß des Lebens Nothwendigen oder aus übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch) sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet. 20

Wie kann man aber außer dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet) noch, daß dieses praktisch sei, d. i. das Wohlthun in Ansehung der Bedürftigen, jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu ist die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen. 25 30

Es fällt nicht von selbst in die Augen: daß ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „Ein jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns alle," die natürlichste zu sein.

§ 30.

Wohlthätig, d. i. anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht.

5 Denn jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden ließe, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnißgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Noth ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen, 10 oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich die gemeinnützige des Wohlthuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur 15 wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen, anzusehen sind.

§ 31.

Wohlthun ist für den, der reich (mit Mitteln zur Glückseligkeit Anderer überflüssig, d. i. über sein eigenes Bedürfniß, versehen) ist, von dem Wohlthäter fast nicht einmal für seine verdienstliche Pflicht zu halten; 20 ob er zwar dadurch zugleich den Anderen verbindet. Das Vergnügen, was er sich hiemit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art in moralischen Gefühlen zu schwelgen. Auch muß er allen Schein, als dächte er den Anderen hiemit zu verbinden, sorgfältig vermeiden: weil es sonst nicht wahre Wohlthat wäre, die er diesem erzeigte, 25 indem er ihm eine Verbindlichkeit (die den letzteren in seinen eigenen Augen immer erniedrigt) auflegen zu wollen äußerte. Er muß sich vielmehr, als durch die Annahme des Anderen selbst verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht blos als seine Schuldigkeit äußeren, wenn er nicht (welches besser ist) seinen Wohlthätigkeitsact ganz im Verborgenen aus- 30 übt. — Größer ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beschränkt und der Wohlthäter stark genug ist, die Übel, welche er Anderen erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch-reich anzusehen ist.

Casuistische Fragen.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt selbst Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel ist die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament) 5 beweiset? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgesetz erlaubte Obergewalt über einen übt, dem er die Freiheit raubt, nach seiner eigenen Wahl glücklich zu sein (seinem Erbunterthan eines Guts), kann, sage ich, dieser sich als Wohlthäter ansehen, wenn er nach seinen eigenen Begriffen von Glückseligkeit für ihn gleichsam väterlich sorgt? Oder ist 10 nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen seiner Freiheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt so Widerstreitendes, daß unter dieser Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrschaft rechnend sich hinzugeben die größte Wegwerfung der Menschheit für den sein würde, der sich dazu freiwillig verstände, und die größte Vorsorge der Herrschaft für den letz- 15 teren gar keine Wohlthätigkeit sein würde? Oder kann etwa das Verdienst mit der letzteren so groß sein, daß es gegen das Menschenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann niemand nach meinen Begriffen von Glückseligkeit wohlthun (außer unmündigen Kindern oder Gestörten), sondern nach jenes seinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweisen 20 denke, indem ich ihm ein Geschenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, was von Glücksgütern abhängt, ist größtentheils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. 25 Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Nothleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit. 30

Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat. Das Gefühl, was mit dieser Beurtheilung verbunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältniß der

Liebe betrachtet wird. — Selbst ein bloßes herzliches Wohlwollen des Anderen ohne physische Folgen verdient den Namen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterschied zwischen der thätigen und blos affectionellen Dankbarkeit begründet.

5 § 32.

Dankbarkeit ist Pflicht, d. i. nicht blos eine Klugheitsmaxime, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit wegen der mir widerfahrenen Wohlthätigkeit den Andern zu mehrerem Wohlthun zu bewegen (gratiarum actio est ad plus dandum invitatio); denn dabei bediene ich mich dieser 10 blos als Mittel zu meinen anderweitigen Absichten; sondern sie ist unmittelbare Nöthigung durchs moralische Gesetz, d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muß auch noch besonders als heilige Pflicht, d. i. als eine solche, deren Verletzung die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatze selbst vernichten kann (als skandalöses Beispiel), an- 15 gesehen werden. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Act völlig getilgt werden kann (wobei der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere ist gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieselbe quittiren: weil der 20 Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der Erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesem nie abgewinnen kann. — Aber auch ohne einen solchen Act (des Wohlthuns) ist selbst das bloße herzliche Wohlwollen schon Grund der Verpflichtung zur Dankbarkeit. — Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

25 § 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenige, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als 30 unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu vertheidigen; wobei es aber ein thörichter Wahn ist, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit

nach Naturgesetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intension, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend, betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist, gleiche Dienstleistungen dem Wohlthäter, der dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, Anderen zu erweisen: eine empfangene Wohlthat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben sein möchte, (weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht und dies dessen Stolz kränkt) anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend der Menschenliebe, welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) ist, zu verbinden und so die Menschenliebe zu cultiviren.

C.

Theilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht.

§ 34.

Mitfreude und Mitleid (sympathia moralis) sind zwar sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust an dem Zustande des Vergnügens sowohl als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber diese als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte Pflicht unter dem Namen der Menschlichkeit (humanitas): weil hier der Mensch nicht blos als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrachtet wird. Diese kann nun in dem Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen (humanitas practica), oder blos in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (humanitas aesthetica), was die Natur selbst giebt, gesetzt werden. Das erstere ist frei und wird daher theilnehmend genannt (communio sentiendi liberalis) und gründet sich auf praktische Vernunft:

das zweite ist unfrei (communio sentiendi illiberalis, servilis) und kann mittheilend (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heißen: weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreitet. Nur zu dem ersteren giebts Verbind-
5 lichkeit.

Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen ließ: ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenschaft u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne;
10 und gleichwohl spricht eben derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbil-
15 dungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohl zu thun; wie dann dieses auch eine beleidigende Art des Wohlthuns sein würde, indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Un-
20 würdigen bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, und unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu sein eben nicht prahlen dürfen, respectiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte.

§ 35.

Obzwar aber Mitleid (und so auch Mitfreude) mit Anderen zu haben
25 an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirecte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu cultiviren und sie als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen. — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme be-
30 finden, denen das Nothwendigste abgeht, umzugehen, sondern sie aufzusuchen, die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldener u. dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen: weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung
35 für sich allein nicht ausrichten würde.

Casuistische Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es ist nicht so leicht zu übersehen, welche 5 Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Fall würde es doch wenigstens an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vortheile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen er- 10 fordert wird.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe 15 niedriger als sein Wohlthäter. Sollte das nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit sein, nämlich der Stolz, einen über sich zu sehen; der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können?

Von den der Menschenliebe gerade (contrarie) entgegen- 20 gesetzten Lastern des Menschenhasses.

§ 36.

Sie machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Haß ist aber hier nicht offen und gewaltthätig, sondern geheim und verschleiert, welches zu der Pflicht- 25 vergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzuthut und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.

a) Der Neid (livor), als Hang das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht, der, wenn er zur That (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualificirter 30 Neid, sonst aber nur Mißgunst (invidentia) heißt, ist doch nur eine indirect-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eigen Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maßstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit

dem Wohl Anderer zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. — Daher spricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe oder Familie u. s. w.; gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen, und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheuslichen Laster einer grämischen, sich selbst folternden und auf Zerstörung des Glücks Anderer wenigstens dem Wunsche nach gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst sowohl, als gegen Andere entgegengesetzt.

b) Undankbarkeit gegen seinen Wohlthäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohlthäter zu hassen, qualificirte Undankbarkeit, sonst aber blos Unerkenntlichkeit heißt, ist ein zwar im öffentlichen Urtheile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch desselben wegen so berüchtigt, daß man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters liegt in der mißverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohlthätigkeit Anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als Andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen: weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbstschätzung (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu sein) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun unvermeidlich zuvor kommen mußten, (gegen Vorfahren im Angedenken, oder gegen Eltern) freigebig, die aber gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältniß der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht blos des Schadens wegen, den ein solches Beispiel Menschen überhaupt zuziehen muß, von fernerer Wohlthätigkeit abzuschrecken (denn diese können mit ächtmoralischer Gesinnung eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen desto größeren inneren moralischen Werth setzen): sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt und der Mangel der Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird.

c) Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung ist, ist der menschlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn

sie so weit geht, das Übel oder Böses selbst bewirken zu helfen, sie als *qualificirte Schadenfreude* den Menschenhaß sichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erscheint. Sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall Anderer in Skandale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstörenden *Enormitäten* unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Eräugnisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhaß und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der *Übermuth* Anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen und der *Eigendünkel* im Wohlverhalten (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entwischt zu sein), welches beides der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet, bringen diese feindselige Freude hervor, die der Pflicht nach dem Princip der Theilnehmung (des ehrlichen Chremes beim Terenz): „Ich bin ein Mensch; Alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich" gerade entgegengesetzt ist.

Von dieser Schadenfreude ist die süßeste und noch dazu mit dem Schein des größten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer auch ohne eigenen Vortheil sich zum Zweck zu machen, die *Rachbegierde*.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende That verdient Strafe, wodurch das Verbrechen an dem Thäter *gerächt* (nicht blos der zugefügte Schade ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Act der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines *Oberen* über Alle, die demselben unterworfen sind, Effect giebt, und wenn wir die Menschen (wie es in der Ethik nothwendig ist) in einem rechtlichen Zustande, aber nach *bloßen Vernunftgesetzen* (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat niemand die Befugniß Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein (nämlich Gott) kann sagen: „Die Rache ist mein; ich will vergelten." Es ist also Tugendpflicht nicht allein selbst blos aus Rache die Feindseligkeit Anderer nicht mit Haß zu erwiedern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung

selbst sehr zu bedürfen, theils und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch sei, aus Haß verhängt werden darf. — Daher ist Versöhnlichkeit (placabilitas) Menschenpflicht; womit doch die sanfte Duldsamkeit der Beleidigungen (mitis iniuriarum patientia) nicht verwechselt werden muß, als Entsagung auf harte (rigorosa) Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn das wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füße Anderer und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Anmerkung. Alle Laster, welche selbst die menschliche Natur hassenswerth machen würden, wenn man sie (als qualificirt) in der Bedeutung von Grundsätzen nehmen wollte, sind inhuman, objectiv betrachtet, aber doch menschlich, subjectiv erwogen: d. i. wie die Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen möchte, so wie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte: so sind beide Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maßstab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menschen seinen Platz im Himmel oder der Hölle anweiset, ohne aus ihm ein Mittelwesen, was weder den einen dieser Plätze, noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es Haller mit seinem „zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh" besser getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbiren in einer Zusammenstellung heterogener Dinge führt auf gar keinen bestimmten Begriff, und zu diesem kann uns in der Ordnung der Wesen nach ihrem uns unbekannten Classenunterschiede nichts hinleiten. Die erstere Gegeneinanderstellung (von Engelstugend und teuflischem Laster) ist Übertreibung. Die zweite, obzwar Menschen, leider! auch in viehische Laster fallen, berechtigt doch nicht eine zu ihrer Species gehörige Anlage dazu ihnen beizulegen, so wenig als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund ist, sie zu einer besondern Art von Gewächsen zu machen.

Zweiter Abschnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§ 37.

Mäßigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe Anderer, heißt *Bescheidenheit*; der Mangel *dieser Mäßigung* (Unbescheidenheit) in Ansehung der Würdigkeit von Anderen *geliebt* zu werden die *Eigenliebe* (philautia). Die Unbescheidenheit der Forderung aber, von Anderen **geachtet** zu werden, ist der *Eigendünkel* (arrogantia). *Achtung*, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (observantia aliis praestanda), ist also die Anerkennung einer *Würde* (dignitas) an anderen Menschen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Object der Werthschätzung (aestimii) ausgetauscht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges als eines solchen, das keinen Werth hat, ist die Verachtung.

§ 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und *wechselseitig* ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) blos als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbstschätzung Anderer als Menschen entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§ 39.

Andere verachten (contemnere), d. i. ihnen die dem Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit Anderen innerlich gering-5 schätzen (despicatui habere) ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeigung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. — Was gefährlich ist, ist kein Gegenstand der Verachtung, und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und wenn die Überlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen: ich verachte jenen, so bedeutet das nur so viel, 10 als: es ist keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranstaltete, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichts desto weniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine That sich 15 derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben (wie das Viertheilen, von Hunden zerreißen lassen, Nasen und Ohren abschneiden), die nicht blos dem Ehrliebenden (der auf Achtung Anderer Anspruch macht, was ein jeder thun muß) schmerzhafter sind, als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern 20 auch dem Zuschauer Schamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

Anmerkung. Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des 25 abgeschmackten Urtheils u. dg. zu rügen, sondern vielmehr voraus zu setzen, daß in demselben doch etwas Wahres sein müsse, und dieses heraus zu suchen; dabei aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjective der Bestimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Versehen für objectiv gehalten wurde) aufzudecken und so, indem 30 man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, daß er geirrt habe? — Eben so ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie 35 zur völligen Verachtung und Absprechung alles moralischen Werths des Lasterhaften ausschlagen muß: weil er nach dieser Hypothese auch

nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der als solcher (als moralisches Wesen) nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist.

§ 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei. Eben darum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als moralischen (seine Pflicht höchstschätzenden) Wesen selbst eine Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliebe, deren Phänomen im äußeren Betragen Ehrbarkeit (honestas externa), der Verstoß dawider aber Skandal heißt: ein Beispiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte, welches zu geben zwar höchst pflichtwidrig, aber am blos Widersinnischen (paradoxon), sonst an sich Guten zu nehmen, ein Wahn (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält), ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. — Denn die schuldige Achtung für andere ein Beispiel gebende Menschen kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, mos, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyrannei der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider sein würde.

§ 41.

Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten ist Untugend (peccatum). Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (vitium). Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs. — Die erstere Übertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels (contrarie oppositum virtutis). Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern sogar den Werth derjenigen, die sonst dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, ist Laster.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. diese

Tugendpflicht wird nur indirect (durch das Verbot des Widerspiels) ausgedrückt werden.

Von den die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern.

5 Diese Laster sind: A) der Hochmuth, B) das Afterreden und C) die Verhöhnung.

A.
Der Hochmuth.

§ 42.

10 Der Hochmuth (superbia und, wie dieses Wort es ausdrückt, die Neigung immer oben zu schwimmen) ist eine Art von Ehrbegierde (ambitio), nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäßigen Anspruch machen kann, widerstreiten-
15 des Laster.

Er ist vom **Stolz** (animus elatus) als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt) unterschieden; denn der Hochmuth verlangt von Andern eine Achtung, die er
20 ihnen doch verweigert. — Aber dieser Stolz selbst wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch blos ein Ansinnen an Andere ist, sich mit seiner Wichtigkeit zu beschäftigen.

Daß der Hochmuth, welcher gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter ist, und denen verächtlich zu begegnen er sich berech-
25 tigt glaubt, ungerecht und der schuldigen Achtung für Menschen überhaupt widerstreitend sei: daß er Thorheit, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat, um Zweck zu sein, ja daß er sogar Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand sei, sich solcher Mittel, die an Anderen gerade das
30 Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen (denn dem Hochmüthigen weigert ein jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich darnach bezeigt), — dies alles ist für sich klar. Weniger möchte

doch angemerkt worden sein: daß der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, daß, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.

B.

Das Afterreden.

§ 43.

Die übele Nachrede (obtrectatio) oder das Afterreden, worunter ich nicht die Verleumdung (contumelia), eine falsche, vor Recht zu ziehende Nachrede, sondern blos die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte Neigung verstehe, etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider: weil jedes gegebene Skandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt und so viel möglich gegen sie ungläubisch macht.

Die geflissentliche Verbreitung (propalatio) desjenigen die Ehre eines Andern Schmälernden, was auch nicht zur öffentlichen Gerichtbarkeit gehört, es mag übrigens auch wahr sein, ist Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder sein moralisches Gefühl durch den öfteren Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also Tugendpflicht, statt einer hämischen Lust an der Blosstellung der Fehler Anderer, um sich dadurch die Meinung, gut, wenigstens nicht schlechter als alle andere Menschen zu sein, zu sicheren, den Schleier der Menschenliebe nicht blos durch Milderung unserer Urtheile, sondern auch durch Verschweigung derselben über die Fehler Anderer zu werfen: weil Beispiele der Achtung, welche uns andere geben, auch die Bestrebung rege machen können sie gleichmäßig zu verdienen. — Um deswillen ist die Ausspähungssucht der Sitten Anderer (allotrio-episcopia) auch für sich selbst schon ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, welchem jedermann sich mit Recht als Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersetzen kann.

C.

Die Verhöhnung.

§ 44.

Die leichtfertige Tadelsucht und der Hang Andere zum Gelächter
5 blos zu stellen, die Spottsucht, um die Fehler eines Anderen zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, sie nur zum Schein als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch außer der Regel der Mode zu sein, zu belachen (welches dann kein Hohn-
10 lachen ist), gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter blos zu stellen, und der Hang dazu, die bittere Spottsucht (spiritus causticus), hat etwas von teuflischer Freude an sich und ist darum eben eine desto härtere Verletzung
15 der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hievon ist doch die scherzhafte, wenn gleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (retorsio iocosa) unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein schadenfroher, aber kraftloser Gegner) gleichmäßig verspottet wird, und rechtmäßige Verthei-
20 digung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch so viel Spötterei ausgestoßen, hiebei aber auch selbst zugleich noch so viel Blößen zum Belachen gegeben haben, der
25 Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernst geführte Vertheidigung entgegen zu setzen.

Anmerkung. Man wird wahrnehmen, daß unter dem vorhergehenden Titel nicht sowohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die
30 ihnen entgegenstehende Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, so wie wir sie gegen andere Menschen zu beweisen verbunden sind, welche nur eine negative Pflicht ist. — Ich bin nicht verbunden andere (blos als Menschen betrachtet) zu verehren, d. i. ihnen positive Hochachtung zu beweisen. Alle
35 Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, ist die vor dem Gesetz

verschließen. Er möchte sich gern darüber mit irgend jemand unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion u. s. w. denkt; aber er darf es nicht wagen: theils weil der Andere, der sein Urtheil behutsam zurückhält, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen, theils, was die Eröffnung seiner eigenen Fehler betrifft, der Andere die seinigen verhehlen und er so in der Achtung desselben einbüßen würde, wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellte.

Findet er also einen, der Verstand hat, bei dem er in Ansehung jener Gefahr gar nicht besorgt sein darf, sondern dem er sich mit völligem Vertrauen eröffnen kann, der überdem auch eine mit der seinigen übereinstimmende Art die Dinge zu beurtheilen an sich hat, so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniß, und genießt eine Freiheit, der er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedlen Denkungsart der Meisten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverstandes mancher in der Beurtheilung und Unterscheidung dessen, was sich nachsagen läßt, oder nicht (der Indiscretion), welche Eigenschaften zusammen in einem Subject anzutreffen selten ist (rara avis in terris et nigro simillima cygno); zumal da die engste Freundschaft es verlangt, daß dieser verständige und vertraute Freund zugleich verbunden ist, ebendasselbe ihm anvertraute Geheimniß einem anderen, für eben so zuverlässig gehaltenen ohne des ersteren ausdrückliche Erlaubniß nicht mitzutheilen.

Diese (blos moralische Freundschaft) ist kein Ideal, sondern (der schwarze Schwan) existirt wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit; jene aber mit den Zwecken anderer Menschen sich, obzwar aus Liebe, belästigende (pragmatische) kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich ist, und ist ein Ideal des Wunsches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muß.

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d. i. der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Antheil (der Mitfreude) nimmt und es nie ohne inneres Bedauren stören wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des blos Menschenliebenden (Philanthrop). Denn

Gebrauch ihrer Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), pragmatischen, oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden; welches nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. s. w. zukomme: das giebt nicht so vielerlei Arten der ethischen Verpflichtung (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt), sondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die also nicht, als Abschnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Systems (das a priori aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muß), aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.

Beschluß der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

§ 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. — Man sieht leicht, daß sie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei, und, wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte glücklich zu sein, mithin daß Freundschaft unter Menschen Pflicht derselben ist. — Daß aber Freundschaft eine bloße (aber doch praktisch-nothwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch darnach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegen einander) zu streben von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht sei, ist leicht zu ersehen. Denn wie ist es für den Menschen in Verhältniß zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke eben derselben Pflicht (z. B. des wechselseitigen Wohlwollens) in dem Einen mit eben derselben Gesinnung im Anderen auszumitteln, noch mehr aber, welches Verhältniß das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der andern (z. B. das aus dem Wohlwollen zu dem aus der Achtung) in derselben Person habe, und ob, wenn die eine

in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüße, so daß beiderseitig Liebe und Hochschätzung subjectiv schwerlich in das Ebenmaß des Gleichgewichts gebracht werden wird; welches doch zur Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstoßung betrachten, und wenn das Princip der 5 ersteren Annäherung gebietet, das der zweiten sich einander in geziemendem Abstande zu halten fordert, welche Einschränkung der Vertraulichkeit, durch die Regel: daß auch die besten Freunde sich unter einander nicht gemein machen sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht blos dem Höheren gegen den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn 10 der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt und will die Achtung des Niedrigen etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber, einmal verletzt, innerlich unwiederbringlich verloren ist; wenn gleich die äußere Bezeichnung derselben (das Ceremoniell) wieder in den alten Gang gebracht wird. 15

Freundschaft in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit, als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanenschreiber; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund! Folgende Anmerkungen können auf die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen. 20

Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, daß ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten, und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und zwar daß er entweder darin schon gefallen sei, oder, da er von dem Anderen beobachtet 25 und ingeheim kritisirt wird, beständig Gefahr läuft in den Verlust seiner Achtung zu fallen; wie dann selbst, daß er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu sein dünken wird.

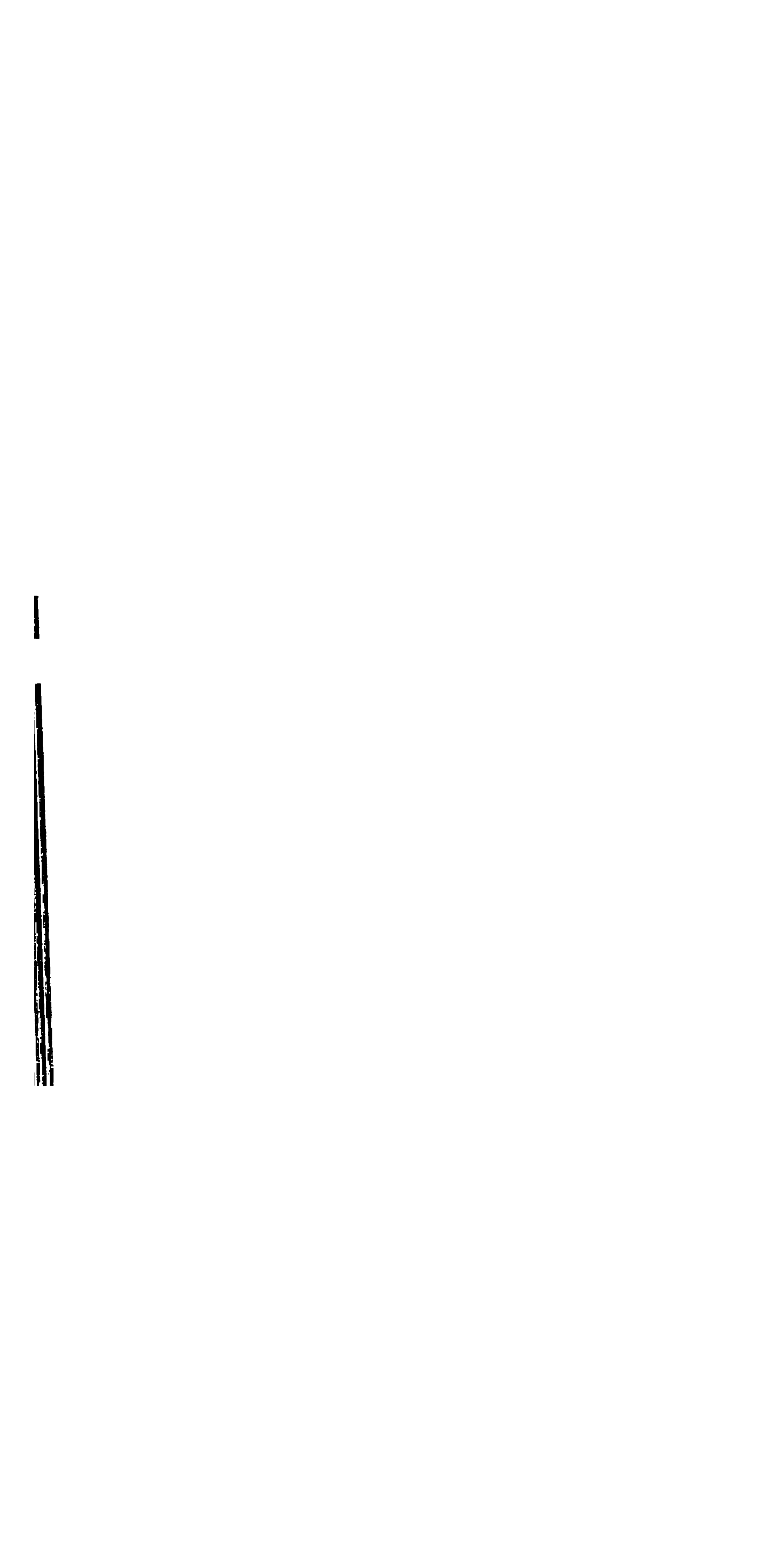
Ein Freund in der Noth, wie erwünscht ist er nicht (wohl zu verstehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund 30 ist)! Aber es ist doch auch eine große Last, sich an Anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremdem Bedürfniß beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vortheil abgezweckte Verbindung, sondern diese muß rein moralisch sein, und der Beistand, auf den jeder von beiden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, 35 muß nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben — dadurch würde er die Achtung des andern Theils verlieren, — sondern kann nur als

äußere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint sein, indem ein jeder großmüthig den Anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm sie gänzlich zu verhehlen bedacht 5 ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, daß im Falle der Noth er auf den Beistand des Andern sicher würde rechnen können. Wenn aber Einer von dem Andern eine Wohlthat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu sein und nicht 10 gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist bei der Süßigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes doch zugleich etwas so Zartes (teneritas amicitiae), daß, wenn man sie auf Gefühle beruhen läßt und dieser wechselseitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundsätze oder das Ge- 15 meinmachen verhütende und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter uncultivirten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich); sie können von einander nicht 20 lassen, aber sich auch nicht unter einander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfniß ist, um die Süßigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affect sein: weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist.

25 § 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann.

30 Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges) Wesen, und in der Cultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfniß sich Anderen zu eröffnen (selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen); andererseits aber auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den Andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken 35 machen dürften, beengt und gewarnt, sieht er sich genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile (vornehmlich über andere Menschen) in sich selbst zu



in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; gleichsam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückseligkeit will. — Denn 5 das Verhältniß des Beschützers als Wohlthäters zu dem Beschützten als Dankpflichtigen ist zwar ein Verhältniß der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft: weil die schuldige Achtung beider gegen einander nicht gleich ist. Die Pflicht als Freund den Menschen wohl zu wollen (eine nothwendige Herablassung) und die Beherzigung derselben dient dazu, vor dem 10 Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohl zu thun besitzen.

Zusatz.

Von den Umgangstugenden
(virtutes homileticae).

15 § 48.

Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben (officium commercii, sociabilitas), sich nicht zu isoliren (separatistam agere); zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, 20 aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen, der den Theil von einem allbefassenden der weltbürgerlichen Gesinnung ausmacht, anzusehen; nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die wechselseitige, die indirect dahin führt, die Annehmlichkeit in derselben, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und 25 Wohlanständigkeit, humanitas aesthetica et decorum) zu cultiviren und so der Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Außenwerke oder Beiwerke (parerga), welche einen schönen, tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil 30 ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Es ist zwar nur Scheidemünze, befördert aber doch das Tugendgefühl selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, Gastfreiheit, Gelindigkeit (im Widersprechen, ohne zu zanken), insgesammt als blo-

ßen Manieren des Verkehrs mit geäußerten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich Andere verbindet, die also doch zur Tugendgesinnung hinwirken, indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es frägt sich aber hiebei: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe. Die Zusammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden, 5 man müßte denn sonst aus der Welt gehen; und selbst unser Urtheil über sie ist nicht competent. — Wo aber das Laster ein Skandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze, ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt: da muß, wenn gleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin statt fand, abgebrochen, oder so viel 10 möglich gemieden werden: weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt und sie für jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Üppigkeit zu bestechen.

II.

Ethische Methodenlehre.



Der ethischen Methodenlehre

Erster Abschnitt.

Die ethische Didaktik.

§ 49.

Daß Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sei), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorsatzes in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen hervorgebracht wäre. Sie ist das Product aus der reinen praktischen Vernunft, so fern diese im Bewußtsein ihrer Überlegenheit (aus Freiheit) über jene die Obermacht gewinnt.

Daß sie könne und müsse gelehrt werden, folgt schon daraus, daß sie nicht angeboren ist; die Tugendlehre ist also eine Doctrin. Weil aber durch die bloße Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker hiemit nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch), gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (ascetisch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entschließung auf einmal vollständig genommen werden muß: weil die Gesinnung (animus) sonst bei einer Capitulation mit dem Laster, um es allmählich zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft sein, mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Princip beruht) hervorbringen könnte.

§ 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft (denn methodisch muß eine jede wissenschaftliche Lehre sein; sonst wäre der Vortrag tumultuarisch): so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muß systematisch sein, wenn die Tugendlehre eine Wissenschaft vorstellen soll. — 5 Der Vortrag aber kann entweder akroamatisch, da alle Andere, welchen er geschieht, bloße Zuhörer sind, oder erotematisch sein, wo der Lehrer das, was er seine Jünger lehren will, ihnen abfrägt; und diese erotematische Methode ist wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, die **dialogische** Lehrart, oder blos ihrem Gedächtnisse abfrägt, die **katechetische** Lehrart. Denn wenn jemand der Vernunft des Anderen etwas 10 abfragen will, so kann es nicht anders als dialogisch, d. i. dadurch geschehen: daß Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, daß er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben 15 durch vorgelegte Fälle blos entwickelt (er ist die Hebamme seiner Gedanken); der Lehrling, welcher hiebei inne wird, daß er selbst zu denken vermöge, veranlaßt durch seine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenstehende Zweifel), daß der Lehrer nach dem docendo discimus selbst lernt, wie er gut fragen müsse. [Denn es ist 20 eine an die Logik ergehende, noch nicht genugsam beherzigte Forderung: daß sie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäßig suchen solle, d. i. nicht immer blos für bestimmende, sondern auch für vorläufige Urtheile (iudicia praevia), durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die selbst dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig sein 25 kann und die von ihm auch oft angewandt wird.]

§ 51.

Das erste und nothwendigste doctrinale Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein moralischer Katechism. Dieser muß vor dem Religionskatechism hergehen und kann nicht blos als Ein- 30 schiebsel in die Religionslehre mit verwebt, sondern muß abgesondert, als ein für sich bestehendes Ganze, vorgetragen werden: denn nur durch rein moralische Grundsätze kann der Überschritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden, weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter sein würden. — Daher haben gerade die würdigsten und größten Theologen An- 35

stand genommen, für die statutarische Religionslehre einen Katechism abzufassen (und sich zugleich für ihn zu verbürgen); da man doch glauben sollte, es wäre das Kleinste, was man aus dem großen Schatz ihrer Gelehrsamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein rein *moralischer* Katechism, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine solche Bedenklichkeit oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menschenvernunft (seinem Inhalte nach) entwickelt werden kann und nur den didaktischen Regeln der ersten Unterweisung (der Form nach) angemessen werden darf. Das formale Princip eines solchen Unterrichts aber verstattet zu diesem Zweck nicht die sokratisch-*dialogische* Lehrart: weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodisch auslockt, muß in bestimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken abgefaßt und aufbewahrt, mithin seinem *Gedächtniß* anvertraut werden: als worin die *katechetische Lehrart* sich sowohl von der *dogmatischen* (da der Lehrer allein spricht), als auch der *dialogischen* (da beide Theile einander fragend und antwortend sind) unterscheidet.

§ 52.

Das *experimentale* (technische) Mittel der Bildung zur Tugend ist das *gute* Beispiel an dem Lehrer selbst (von exemplarischer Führung zu sein) und das *warnende* an Andern; denn Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht. — Die Angewöhnung oder Abgewöhnung ist die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen durch die öftere Befriedigung derselben; und ist ein Mechanism der Sinnesart statt eines Princips der Denkungsart (wobei das *Verlernen* in der Folge schwerer wird als das *Erlernen*). — Was aber die Kraft des *Exempels* (es sei zum Guten oder Bösen) betrifft, was sich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet*), so kann das,

*) *Beispiel*, ein deutsches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein *Exempel* nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer *praktischen* Regel, sofern diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (concretum), als unter dem Allgemeinen

was uns Andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjectiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin daß nicht Anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse. Daher wird der Erzieher seinem verunarteten Lehrling nicht sagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu hassen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht gestellt wird. Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Thunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen. Also nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Menschen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er sein soll, also mit dem Gesetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaß seiner Erziehung an die Hand geben.

Anmerkung.

Bruchstück eines moralischen Katechism.

Der Lehrer = L. frägt der Vernunft seines Schülers = S. dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieser etwa nicht die Frage zu beantworten wüßte = 0, so legt er sie ihm (seine Vernunft leitend) in den Mund.

1. L. Was ist dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben? S. 0. — L. Daß es dir Alles und immer nach Wunsch und Willen gehe.
2. L. Wie nennt man einen solchen Zustand? S. 0. L. Man nennt ihn Glückseligkeit (das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande).
3. L. Wenn du nun alle Glückseligkeit (die in der Welt möglich ist) in deiner Hand hättest, würdest du sie alle für dich behalten, oder sie auch deinen Nebenmenschen mittheilen? — S. Ich würde sie mittheilen, Andere auch glücklich und zufrieden machen.
4. L. Das beweist nun wohl, daß du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; laß aber sehen, ob du dabei auch guten Verstand zeigest. — Würdest du wohl dem Faullenzer weiche Polster verschaffen, damit

nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgestellt, und blos theoretische Darstellung eines Begriffs.

er im süßen Nichtsthun sein Leben dahin bringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berauschung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um andere zu überlisten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und starke Faust, um Andere überwältigen zu können? Das sind ja so viel Mittel, die ein jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu sein. S. Nein, das nicht.

5. L. Du siehst also: daß, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, preis geben, sondern erst untersuchen würdest, wie fern ein jeder der Glückseligkeit würdig wäre. — L. Für dich selbst aber würdest du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit Allem, was du zu deiner Glückseligkeit rechnest, zuerst zu versorgen? S. Ja. L. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl selbst auch der Glückseligkeit würdig sein mögest? S. Allerdings. L. Das nun in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt, ist die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu sein, ist deine Vernunft, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens.

6. L. Um nun zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner Vernunft; das heißt so viel als: du hast nicht nöthig diese Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Anderen durch ihre Unterweisung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun hast. Z. B. wenn dir ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte Lüge dir oder deinen Freunden einen großen Vortheil verschaffen kannst, ja noch dazu dadurch auch keinem anderen schadest, was sagt dazu deine Vernunft? S. Ich soll nicht lügen; der Vortheil für mich und meinen Freund mag so groß sein, wie er immer wolle. Lügen ist niederträchtig und macht den Menschen unwürdig glücklich zu sein. — Hier ist eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muß: wogegen alle meine Neigungen verstummen müssen. L. Wie nennt man diese unmittelbar durch die Vernunft dem Menschen auferlegte

Nothwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäß zu handeln? S. Sie heißt Pflicht. L. Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein, und diese ist mit jener ein und dasselbe.

7. L. Wenn wir uns aber auch eines solchen guten und thätigen Willens, durch den wir uns würdig (wenigstens nicht unwürdig) halten glücklich zu sein, auch bewußt sind, können wir darauf auch die sichere Hoffnung gründen, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden? S. Nein! darauf allein nicht; denn es steht nicht immer in unserem Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens (unsere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umständen ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind. Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.

8. L. Hat die Vernunft wohl Gründe für sich, eine solche die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld der Menschen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchster Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben? S. Ja; denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, so ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders als durch eine unaussprechlich große Kunst eines Weltschöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich daß, wenn wir uns nicht selbst der Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Übertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

In dieser Katechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muß, ist die größte Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß das Pflichtgebot ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für Andere fließenden Vortheile oder Nachtheile, sondern ganz rein auf das sittliche Princip gegründet werde, der letzteren aber nur beiläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu bloßen Vehikeln dienender Zusätze, Er-

wähnung geschehe. Die *Schändlichkeit*, nicht die *Schädlichkeit* des Lasters (für den Thäter selbst) muß überall hervorstechend dargestellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über Alles erhoben wird, so verschwindet der Pflichtbegriff selbst und zerrinnt in bloße pragmatische Vorschriften; da dann der Adel des Menschen in seinem eigenen Bewußtsein verschwindet und er für einen Preis feil ist und zu Kauf steht, den ihm verführerische Neigungen anbieten.

Wenn dieses nun weislich und pünktlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes, die der Mensch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt worden, so ist noch etwas, was den Beschluß machen muß, was die Seele inniglich bewegt und den Menschen auf eine Stelle setzt, wo er sich selbst nicht anders als mit der größten Bewunderung der ihm beiwohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erlischt. — Wenn ihm nämlich beim Schlusse seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt (recapitulirt), wenn er bei jeder derselben darauf aufmerksam gemacht wird, daß alle Übel, Drangsale und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er seiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewußtsein, über sie alle erhoben und Meister zu sein, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was ist das in dir, was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der speculativen Vernunft gänzlich übersteigt und die sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muß selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebt, je mehr sie angefochten wird.

In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen sein, bei jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte. — Nicht allein daß dieses eine der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene

Cultur der *Vernunft* ist (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der speculativen) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist: sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu *lieben*, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das *Interesse* der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der größten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Katechism nicht mit dem Religionskatechism vermischt vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit zur klärsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Ascetik.

§ 53.

Die Regeln der Übung in der Tugend (exercitiorum virtutis) gehen auf die zwei Gemüthsstimmungen hinaus, *wackeren und fröhlichen* Gemüths (animus strenuus et hilaris) in Befolgung ihrer Pflichten zu sein. Denn sie hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Überwältigung sie ihre Kräfte zusammen nehmen muß, und zugleich manche Lebensfreuden zu opfern, deren Verlust das Gemüth wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern blos als Frohndienst thut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen.

Die Cultur der Tugend, d. i. die moralische *Ascetik*, hat in Ansehung des Princips der rüstigen, muthigen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der *Stoiker*: gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu *ertragen* und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu *entbehren* (assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae). Es ist eine

Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch blos moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikurs. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben frohen Muths zu sein und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemüthsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsetzlichen Übertretung bewußt und wegen des Verfalls in eine solche gesichert ist (hic murus aheneus esto etc. *Horat.*). — Die Mönchsascetik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht, oder geheucheltem Abscheu an sich selbst mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen und, anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf die Besserung) zu bereuen, sie büßen zu wollen, welches bei einer selbstgewählten und an sich vollstreckten Strafe (denn die muß immer ein Anderer auflegen) ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot statt finden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die das Maß erreicht, über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bei der Rückerinnerung ehemaliger Übertretungen unvermeidlich, ja wobei diese Erinnerung nicht schwinden zu lassen, es sogar Pflicht ist) und sich eine Pönitenz auferlegen (z. B. das Fasten), nicht in diätetischer, sondern frommer Rücksicht, sind zwei sehr verschiedene, moralisch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend selbst verhaßt macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disciplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.

Beschluß.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie.

Protagoras von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: „Ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiß ich nichts zu sagen"*). Er wurde deshalb von den Atheniensern aus der Stadt und von seinem Landbesitz verjagt und seine Bücher vor der öffentlichen Versammlung verbrannt (Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3. Cap. 1). — Hierin thaten ihm die Richter von Athen als Menschen zwar sehr unrecht; aber als Staatsbeamte und Richter verfuhren sie ganz rechtlich und consequent; denn wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich von hoher Obrigkeit wegen (de par le Sénat) befohlen wäre: daß es Götter gebe**).

---

*) „De Diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere."

**) Zwar hat später hin ein großer moralisch-gesetzgebender Weise das Schwören als ungereimt und zugleich beinahe an Blasphemie grenzend ganz und gar verboten; allein in politischer Rücksicht glaubt man noch immer dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre im Ernst zu schwören, daß ein Gott sei (weil man diesen schon postulirt haben muß, um überhaupt nur schwören zu können), so bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eid möglich und geltend sei, da man nur auf den Fall, daß ein Gott sei (ohne wie Protagoras darüber etwas auszumachen), schwöre. — In der That mögen wohl alle redlich und zugleich mit Besonnenheit abgelegten Eide in keinem anderen Sinne gethan worden sein. — Denn daß einer sich erböte schlechthin zu beschwören, daß ein Gott sei: scheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu sein, er mag ihn glauben oder nicht. Ist einer (wird der Betrüger sagen), so habe ichs getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch solchen Eid in keine Gefahr. — Ist denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein solcher ist, auf einer vorsetzlichen und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

Diesen Glauben aber zugestanden und, daß Religionslehre ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre sei, eingeräumt, ist jetzt nun die Frage von der Grenzbestimmung der Wissenschaft, zu der sie gehört: ob sie als ein Theil der Ethik (denn vom Recht der Menschen gegen einander kann hier nicht die Rede sein) angesehen, oder ganz außerhalb den Grenzen einer rein-philosophischen Moral liegend müsse betrachtet werden.

Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sei „der Inbegriff aller Pflichten als (instar) göttlicher Gebote", gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (erga) Gott als ein außer unserer Idee existirendes Wesen gemacht, indem wir hiebei von der Existenz desselben noch abstrahiren. — Daß alle Menschenpflichten diesem Formalen (der Beziehung derselben auf einen göttlichen, a priori gegebenen Willen) gemäß gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjectiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Anderen und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken. — — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objective, die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Anderen, sondern nur subjective zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen (erga) Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst (ad praestandum), anlangt, so würde sie besondere, von der allgemein-gesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht a priori, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten als göttliche Gebote enthalten können; die also auch das Dasein dieses Wesens, nicht blos die Idee von demselben in praktischer Absicht, nicht willkürlich voraussetzen, sondern als unmittelbar (oder mittelbar) in der Erfahrung gegeben dargelegt werden könnte. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch sein möchte, doch keinen Theil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenseit

aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfassers des Gegenwärtigen, daß er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hinein gezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft," die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist und die nur die Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben (daß sie jener nicht widerstreite) enthält, die Rede sein. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik, als reiner praktischen Philosophie, kein Platz ist.

Schlußanmerkung.

Alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Princip der Übereinstimmung des Willens des einen mit dem des anderen enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen und, sofern dies Princip praktisch ist, der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der ersteren auf den Zweck, in Ansehung des zweiten auf das Recht des Anderen. — Ist eines dieser Wesen ein solches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das andere gegen das erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Princip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen transscendent (dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegen einander wechselseitig einschränkend ist, ein immanentes Princip hat).

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts (dessen Schöpfung und Leitung) kann man sich nicht anders denken, als nur aus Liebe, d. i. daß er die Glückseligkeit der Menschen sei. Das Princip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen Achtung (Ehrfurcht), welche die Wirkungen der ersteren einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes sein als das der Gerechtigkeit. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas außer sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde.

Aber nicht allein eben so groß, sondern noch größer (weil das Princip einschränkend ist) ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit im Urtheile unserer eigenen Vernunft und zwar als strafende an uns macht. — Denn Belohnung (praemium, remuneratio gratuita) bezieht sich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen das andere haben, sondern blos auf Liebe und Wohlthätigkeit (benignitas); — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn (merces) bei einem solchen Wesen stattfinden, und eine belohnende Gerechtigkeit (iustitia brabeutica) ist im Verhältniß Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, was über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältniß des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen läßt: nämlich der Begriff einer Läsion, welche an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die Menschen gegen einander verüben und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede, wovon der Begriff transscendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beispiel aufstellen können, (d. i. der unter Menschen), ganz hinaus liegt und überschwengliche Principien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zusammenstimmung gebracht werden können, folglich für unsere praktische Vernunft gänzlich leer sind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier personificirt; es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, was sie ausübt (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprincipien vorkommen), sondern die Gerechtigkeit gleich als Substanz (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt), die wie das Fatum (Verhängniß) der alten philosophirenden Dichter noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen, unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. — Hievon jetzt einige Beispiele.

Die Strafe läßt (nach dem Horaz) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unabläßig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreit um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die

Strafe nicht den Verbrecher, so werden es seine Nachkommen entgelten müssen; oder geschiehts nicht bei seinem Leben, so muß es in einem Leben nach dem Tode*) geschehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutschuld auf mein Land kommen lassen, dadurch daß ich einen boshaft mordenden Duellanten, für den ihr Fürbitte thut, begnadige, sagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenschuld muß bezahlt werden, und sollte sich auch ein völlig Unschuldiger zum Sühnopfer hingeben (wo dann freilich die von ihm übernommene Leiden eigentlich nicht Strafe — denn er hat selbst nichts verbrochen — heißen könnten); aus welchem allem zu ersehen ist, daß es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Person ist, der man diesen Verurtheilungsspruch beilegt (denn die würde nicht so sprechen können, ohne Anderen unrecht zu thun), sondern daß die bloße Gerechtigkeit, als überschwengliches, einem übersinnlichen Subject angedachtes Princip, das Recht dieses Wesens bestimme; welches zwar dem Formalen dieses Princips gemäß ist, dem Materialen desselben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückseligkeit der Menschen ist, widerstreitet. — Denn bei der etwanigen großen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregister immer so fortlaufen lassen, würde die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers (wie man sich doch denken muß), sondern in der strengen Befolgung des Rechts setzen (das Recht selbst zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes gesetzt wird), welches, da das Letztere (die Gerechtigkeit) nur die einschränkende Bedingung des Ersteren (der Gütigkeit) ist, den Principien der praktischen Vernunft zu

---

*) Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vorzustellen. Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird als übersinnlicher Gegenstand vor einem übersinnlichen Richter nicht nach Zeitbedingungen beurtheilt; es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sei kurz oder lang, oder gar ewig, ist nur das Dasein desselben in der Erscheinung, und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

widersprechen scheint, nach welchen eine Weltschöpfung hätte unterbleiben müssen, die ein der Absicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, so widerstreitendes Product geliefert haben würde.

Man sieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind: was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältniß obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: daß die Ethik sich nicht über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten erweitern könne.

Tafel
der Eintheilung der Ethik.

I. Ethische Elementarlehre.

Erster Theil.
Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst. 5

Erstes Buch.
Von den vollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.
Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als animalisches Wesen.

Zweites Hauptstück. 10
Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen.

Erster Abschnitt.
Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als angebornen Richter über sich selbst. 15

Zweiter Abschnitt.
Vom ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

Episodischer Abschnitt.
Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst. 20

Zweites Buch.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seines Zwecks.

Erster Abschnitt.

5 Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit.

10 ## Der ethischen Elementarlehre

Zweiter Theil.

Von den ethischen Pflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Andere blos als Menschen.

15 Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht der Achtung für Andere.

Zweites Hauptstück.

20 Von der Pflicht gegen Andere nach Verschiedenheit ihres Zustandes.

Beschluß der Elementarlehre.

Von der inniglichen Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

II. Ethische Methodenlehre.

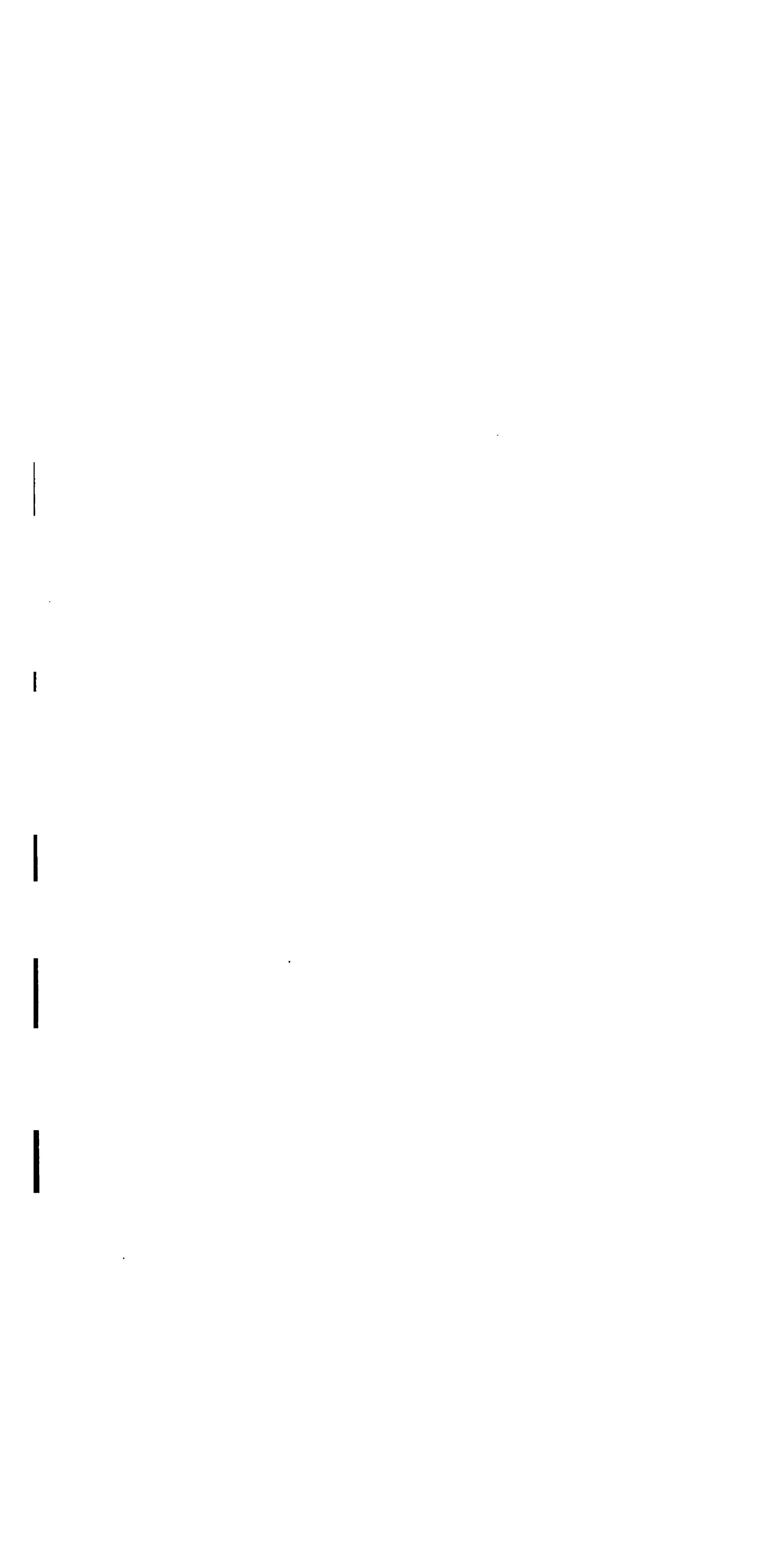
Erster Abschnitt.

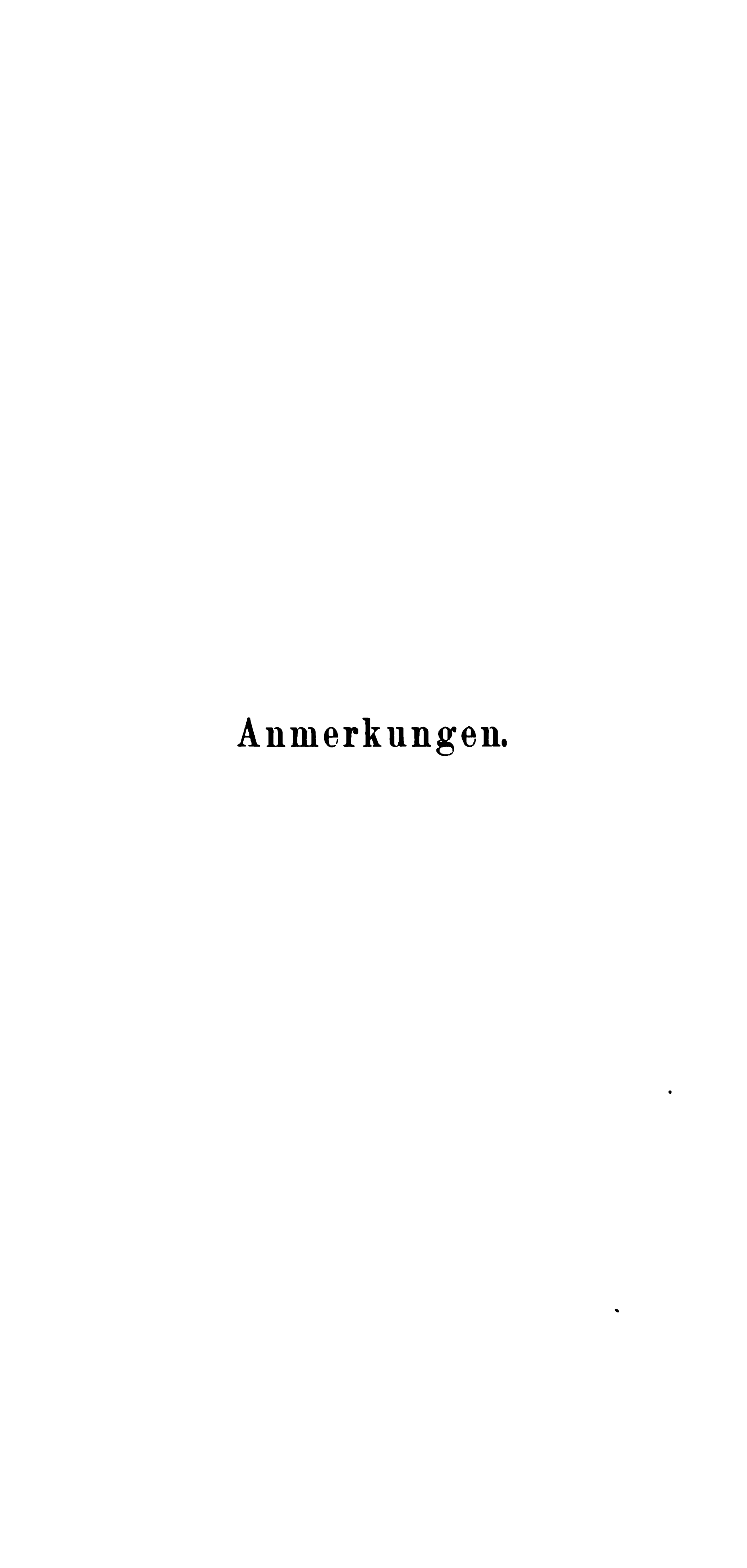
25 Ethische Didaktik.

Zweiter Abschnitt.

Ethische Ascetik.

Beschluß der ganzen Ethik.





Anmerkungen.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Herausgeber: Georg Wobbermin.

Einleitung.

1. In dem Begleitschreiben bei Übersendung eines Exemplars der Religion innerhalb der Grenzen d. bl. V. an den Göttinger Theologie-Professor Carl Friedrich Stäudlin hat Kant selbst die Stelle angegeben, welche diese Schrift in seinem System einzunehmen bestimmt ist. Es heißt dort: Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik.) 2) Was soll ich thun? (Moral.) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie.) — Mit beikommender Schrift habe die dritte Abtheilung meines Plans zu vollführen gesucht, in welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimüthigkeit geleitet hat, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen.[1])

Die Publicationsgeschichte dieser religionsphilosophischen Hauptschrift Kants, welche unter der Herrschaft des Wöllnerschen Religions-Edictes und des von diesem im April 1791 als oberste Censurbehörde in Kirchen- und Schulsachen eingesetzten Dreimänner-Collegiums (Hermes, Woltersdorf, Hillmer) verfaßt und veröffentlicht wurde,[2]) ist aufs engste mit den Censurschwierigkeiten verknüpft, die die preußische Unterrichts-Verwaltung dem Philosophen bereitete.

Kant hatte, wie er am 4. Mai 1793 an Stäudlin berichtet,[3]) ursprünglich beabsichtigt, das ganze Werk in 4 Stücken in der von Biester herausgegebenen Berliner Monatsschrift[4]) erscheinen zu lassen. Nun hatten Herausgeber und Verleger der

---

[1]) Brief an Stäudlin vom 4. Mai 1793; XI 414.
[2]) Vgl. Vorrede zum Streit der Facultäten, VII 5f.
[3]) XI 415.
[4]) Genauer: Berlinische Monatsschrift.

Monatsschrift sich schon Ende des Jahres 1791 entschlossen, die Drucklegung statt in Berlin in Jena besorgen zu lassen; denn „auswärts drucken zu lassen, ist nie hier verboten gewesen“[1]). Damit waren sie der Nothwendigkeit ausgewichen, die Artikel der Monatsschrift der Berliner Censur vorlegen zu müssen. Das wäre also an sich auch nicht nöthig gewesen, als Kant für das März-Heft 1792 seinen Aufsatz **Über das radicale Böse in der menschlichen Natur** (denn nur so lautet die ursprüngliche Überschrift) einsandte. Indess in einem besonderen, leider verloren gegangenen Schreiben an Biester[2]) bat Kant ausdrücklich, sein Manuscript der Berliner Censur einzureichen. Er wollte, wie es in Borowskis (in diesen Worten wohl authentischem) Bericht über „Kants Censurleiden“[3]) heißt, „durchaus auch nicht den Schein einmal haben, als ob er einen literarischen Schleichweg gerne einschlüge und nur bei geflissentlicher Ausweichung der strengen Berlinischen Censur sogenannte kühne Meinungen äußere“.[4]) Allerdings fürchtete Kant schon, er habe zu spät von dem Wechsel des Druckorts gehört, sein Manuscript sei bereits nach Jena gesandt. „Durch einen Zufall“ lag es aber noch bei Biester, da dieser den Aufsatz erst im Aprilheft bringen wollte. Biester entsprach also — wenn auch offenbar nicht gerne — dem Wunsche Kants und erhielt schon Tags darauf das Manuscript von Hillmer, der es — weil moralischen Inhalts — zu beurtheilen hatte, mit der Druckerlaubniss und dem Bescheid zurück, „er [finde] nach sorgfältiger Durchlesung diese Schrift, wie die übrigen Kantischen, nur nachdenkenden, Untersuchungs- und Unterscheidungsfähigen Gelehrten, nicht aber allen Lesern überhaupt, bestimmt u. genießbar.“[5])

Das zweite Stück aber war nicht ebenso glücklich.[6]) Kant hatte wieder „durchaus“ auf die Überweisung an die Censurbehörde in Berlin gedrungen.[7]) Diesmal antwortete Hillmer: „Da es ganz in die bibl. Theologie einschlage, habe er es, seiner Instruction gemäß, mit seinem Collegen HEn Hermes gemeinschaftl. durchgelesen, u. da dieser sein Imprimatur verweigere, trete er diesem bei.“[8]) Biester wandte sich sofort an Hermes, erhielt aber nur die Antwort: „Das Rel.-edikt sei

---

[1]) Joh. Erich Biester an Kant, d. 6. März 1792; XI 315 (vgl. auch XI 451).

[2]) Vgl. in dem unter [1]) genannten Briefe XI 316.

[3]) Von Borowski als 4te Beilage seiner „Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants“ mit der Vorbemerkung angefügt: „Von K. an mich, als Beitrag zu meine[n] in Hinsicht auf seine Biographie gesammelten Miscellaneen, mitgetheilt und hier aus der Handschrift abgedruckt.“ Vgl. a. a. O. S. 233 f. und XI 336.

[4]) Zur Beurtheilung vgl. Emil Arnoldt, Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben u. Schriftstellerthätigkeit in Bezug auf seine Religionslehre u. seinen Conflict mit der Preußischen Regierung, Altpreuß. Monatsschrift, 1898, XXXIV, S. 346.

[5]) XI 316.

[6]) XI 415.

[7]) Vgl. Biesters Brief vom 18. Juni 1792; XI 329. Unter dem 30. Juli 1792, XI 336, begründet Kant Biester gegenüber seinen Standpunkt.

[8]) Biesters Brief vom 18. Juni 1792; XI 329 f. — Vgl. Kant an Stäudlin, XI 415.

hierin seine Richtschnur, weiter könne er sich nicht darüber erklären."[1]) Auch ein von Biester am 20. Juni an den König gerichtetes Immediat-Gesuch blieb erfolglos. Das Ministerium beschied Biester am 2. Juli, „daß seine Beschwerde ungegründet befunden worden und es bei dem ihm verweigerten Imprimatur sein Verbleiben habe."[2])

Kant erbat sich nun am 30. Juli 1792 das Manuscript von Biester zurück, weil er einen anderen Gebrauch, und zwar bald, davon zu machen gesinnet sei, welches um desto nöthiger sei, da die vorhergehende Abhandlung, ohne die nachfolgende Stücke, eine befremdliche Figur in der Monatsschrift machen müsse, der Urtheilsspruch über der drei Glaubensrichter unwiederruflich zu sein scheine.[3]) Er hat dann unter Hinzufügung des 3. u. 4. Stückes diese drey philosophische Abhandlungen, die mit der in der Berl: Monatsschrift unter dem bekannten Gesamttitel und mit der ausdrücklichen Näherbestimmung als philosophische Religionslehre ein Ganzes ausmachen sollten,[4]) der theologischen Fakultät einer einheimischen[5]) Universität[6]) — wahrscheinlich derjenigen in Königsberg — überreicht, nicht so wohl zur Censur als vielmehr zur Beurtheilung, ob die theologische Fakultät sich die Censur derselben anmaße, damit die philosophische ihr Recht über dieselbe gemäß dem Titel, den die Schrift führt, unbedenklich ausüben könne.[7]) Die Entscheidung fiel denn auch im Sinne Kants aus[8]) und so reichte er nun die Schrift bzw. ihre Stücke 2—4 der philosophischen Facultät in Jena zur eigentlichen Censur ein und erhielt von dieser, genauer von ihrem Decan Justus Christian Hennigs das Imprimatur, wie es auf den erhaltenen Manuscript-Bogen der Stücke 2, 3 und 4 noch zu lesen ist. Die eigene — Königsberger — Facultät wird Kant, wie leicht verständlich, nicht haben angehen wollen, und sich nach Jena zu wenden, mag ihn der Umstand mitbestimmt haben, daß, wie schon das erste Stück der Schrift dort gedruckt worden war, so auch die drei weiteren vom Verleger Nicolovius jetzt nach Jena zum Druck gegeben wurden. Schon am 21. Dec. 1792 kündet er C. L. Reinhold in Jena das Buch für die nächste Ostermesse an, ohne ihm doch

---

[1]) XI 330. Ausführlich bei E. Fromm, I. Kant u. die preußische Censur, Leipzig 1894, S. 26f.

[2]) Vgl. E. Fromm, a. a. O., S. 28ff.

[3]) XI 336; vgl. Borowski, a. a. O., S. 79.

[4]) XI 344.

[5]) d. h. einer preußischen.

[6]) XI 415.

[7]) XI 344. Dieser Entwurf des Schreibens an den Decan einer theologischen Facultät ist erstmalig von W. Dilthey im Archiv f. Gesch. d. Philos. III, S. 429ff. (1890) zusammen mit zwei Entwürfen zur Vorrede der ganzen Schrift publicirt worden. — Vgl. außerdem den Brief an Stäudlin, XI 415. Daß sich Kant an die theologische Facultät in Königsberg gewandt hat, ist die nächstliegende Annahme, der keine Indicien widersprechen; direct belegt ist sie aber bisher nicht. Doch sprechen die — im Einzelnen freilich recht ungenauen — Darstellungen von Borowski u. Schubert (in seiner Biographie Kants 1842) sehr stark dafür.

[8]) Vgl. XI 415.

den Titel zu verrathen.[1] Am 28. Febr. 1793 war der Druck zur Hälfte vollendet,[2] am 20. März stand das Erscheinen zur Ostermesse fest.[3]

Noch im Lauf desselben Jahres beabsichtigte Prof. Grillo in Berlin, „ein Mann von 60 Jahren, einen Auszug aus [Kants Schrift] drucken zu lassen", wurde aber von Hermes, der ihm „wie einem Schulknaben Knittel am Rande des Msc." machte, daran gehindert.[4] Im übrigen vgl. man Kants Vorrede und die Einleitung[5] zum Streit der Facultäten.

2. Manuscript und Drucke. Die Schrift ist, abgesehen von einigen allerdings nicht unbedeutenden Lücken im vierten Stück, handschriftlich erhalten, und zwar — entsprechend der Publicationsgeschichte — in zwei Theilen.

Für Stück I besitzt der „Verein für Geschichte der Deutschen in Böhmen" zu Prag das Manuscript, das als Druckvorlage für die erste Veröffentlichung in der Berlinischen Monatsschrift diente. Es sind $7^1/_2$ Doppel-Blätter (nebst einer nur einseitig beschriebenen Beilage zum dritten Doppelblatt) in Quart-Format; also 31 beschriebene Quart-Seiten. Am Schluß der letzten findet sich die eigenhändige Unterschrift: I. Kant — links daneben: Königsberg. Der Haupttext ist nicht von Kant selbst geschrieben, wohl aber stammen von seiner Hand vielfache Correcturen und Zusätze. Daß dies Manuscript die Druckvorlage der Monatsschrift gewesen ist, beweisen folgende Momente: Dem ganzen Aufsatz ist die Ziffer 2 vorgesetzt; die Überschrift lautet einfach: Über das radicale Böse in der menschlichen Natur; neben der Überschrift befindet sich Hillmers Censurvermerk; die Seitenumbrechungen der Monatsschrift sind am Rande markirt

Das Manuscript der Stücke II—IV erster Auflage ist kürzlich aus dem Nachlaß R. Reicke's in den Besitz der Königsberger Universitäts-Bibliothek übergegangen. Es umfaßt 66 Seiten in Folio, von denen die ersten 20 das zweite Stück, die folgenden 30 das dritte Stück enthalten. Die letzten 16 Folio-Seiten bieten zwei Fragmente des vierten Stückes, nämlich vom Anfang desselben bis zu den Worten: Es ist der letzter[en vielmehr vortheilhaft] = S. 157, Z. 5. 6; und sodann von den Worten [all]mählich die moralische Bildung der Menschen = S. 176 Z. 4. 5 bis zum 6ten Absatz der allgemeinen Anmerkung, wo das Manuscript mit den Worten: 4) Die Erhaltung die[ser Gemeinschaft] = S. 193, Z. 13/14 abbricht. — Die Blätter tragen das Vidi von Hennigs; auch sie sind von fremder Hand geschrieben (das dritte Stück von einer anderen, als das zweite und vierte), von Kant aber sorgfältig überarbeitet.

Beide Manuscripte durfte der Herausgeber durch das freundliche Entgegenkommen ihrer Besitzer benutzen.

---

[1]) XI 385.
[2]) Vgl. Schillers Nachricht an G. Körner; Schillers Briefe (ed. F. Jonas) III 287.
[3]) Schiller an Fischenich; a. a. O. III 305f.
[4]) Carl Christian Kiesewetter an Kant am 23. XI. 93; XI 451.
[5]) VII 337f.

Drucke: I. Über das radicale Böse in der menschlichen Natur. Aprilheft 1792 der Berlinischen Monatsschrift. — Hiervon erschien ein Nachdruck 1792 ohne Ort- und Verlags-Angabe.

II. 1. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorgestellt von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius. 1793 XX und 296 S.

2. — — Zweyte vermehrte Auflage, 1794. XXVI und 314 S. Hiervon sind zwei Drucke vorhanden, welche dadurch kenntlich sind, daß der unter Emendenda angegebene Druckfehler 23$_{19}$ Anmuth in und in einigen Exemplaren verbessert ist. Unserem Druck lag ein an dieser Stelle ungebessertes Exemplar zugrunde.[1])

Nachdrucke erschienen:

1. — — Frankfurt u. Leipzig, 1793.
2. — — Neuwied, 1793.
3. — — Neue Auflage. Frankfurt u. Leipzig, 1794.

Ein **Auszug** erschien unter dem Titel: Kants Theorie der rein moralischen Religion mit Rücksicht auf das reine Christentum. Kurz dargestellt. Riga, Hartknoch 1796.

Sachliche Erläuterungen.

13$_{16}$ des sel. Michaelis]. Vgl. VII s.$_{24.25}$ und die Erläuterung zu dieser Stelle.

13$_{24.25}$ des berühmten Herrn D. Storr in Tübingen] Gottlob Christian Storr (1746—1805), seit 1775 a. o. Prof. der Philosophie in Tübingen) seit 1777 a. o. Prof. der Theologie ebendort und seit 1786—1797 Ordinarius; dann Oberhofprediger in Stuttgart. Er war in Süddeutschland das Haupt der „Supernaturalisten", die den Offenbarungscharacter der christlichen Religion auf historischem Wege zu erweisen suchten. Diesen Standpunkt vertreten auch seine 1793 veröffentlichten Annotationes gegen Kant, die Süsskind im folgenden Jahre deutsch herausgab.

13$_{30}$ in den — Nachrichten. 13$_{30}$] Neueste Critische Nachrichten für das Jahr 1793. Greifswald 1793, S. 225—229, das Citat findet sich auf S. 226.

19$_{24}$ff.] Horaz, Oden III. 6.

20$_{15}$ff.] Seneca, De ira II. 13.$_1$.

30$_{30}$ff. dem Buchstaben nach . . . dem Geiste nach] vgl. Röm. II$_{27}$ und 2. Cor. 3$_6$ff.

30$_{33}$ Was nicht usw.] vgl. Röm. XIV$_{23}$.

32$_{12}$] Horaz, Sat. I 3, 68.

33$_8$ (die Kapt. Hearne anführt)] Samuel Hearne (1745—1792). Ein kurzer Bericht der Reiseergebnisse H.'s findet sich in: Des Capitain J. Cook dritte Entdeckungsreise übers. von Forster, 1798 I, Einleitung S. 51 A, ff. Die Erzählung, auf welche Kant anspielt, dort S. 54 ff.

---

[1]) Über die Erscheinungszeit von A^2 giebt Aufschluß Schillers Brief an Körner vom 18. Mai 1794 (Jonas III 438).

34$_{37}$ **wie ein Alter sagte].** Von Kant auch citirt in dem **Ersten Zusatz** zum 2. **Abschnitt** von **Zum ewigen Frieden.** Dort wird das Citat ein **Ausspruch jenes Griechen** genannt; es war leider nicht auffindbar.

37$_{16}$ **zu überwiegen]** in H auf Kants eigene Hand zurückgehend; überwiegen transitiv gebraucht = das Übergewicht gewinnen über.

38$_{34}$f. **Ein Mitglied . .]** Den Ausspruch soll Robert Walpole gethan haben.

39$_{4}$ff. **Der Apostel]** Paulus, Röm. III$_{9}$ff.

42$_{20.21}$ **„in Adam — haben"]** Röm. V$_{12}$ ist das ἐφ’ ᾧ παντες ἥμαρτον des griechischen Textes (= ἐπι τουτῳ ὁτι κ.τ.λ. = auf Grund dessen, daß) in der lateinischen Übersetzung (Vulgata) durch in quo omnes peccaverunt wiedergegeben und dies in quo frühzeitig (zumal von Augustin im Interesse seiner Erbsündenlehre: in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt, De pecc. mer. et rem. III,7,14.) masculinisch = in Adam gedeutet worden. Diese Auslegung war denn auch in der älteren protestantischen Exegese herrschend geblieben. Übrigens vertreten auch heute noch kritische Exegeten die Auffassung, daß im Sinne des Paulus sachlich ein „in Adam" zu ergänzen sei.

48$_{1}$ **einen neuen Menschen anzieht]** Ephes. 4$_{24}$.

48$_{36}$ff. **Denn — verdient]** Vgl. Evang. Luc. 17$_{10}$.

49$_{27}$ *Phalaris — tauro*] Phalaris, Tyrann zu Agrigent, ließ sich für Folterzwecke von dem Athenischen Kunsthandwerker Perill einen ehernen Stier mit hohlem Leibe verfertigen, der durch untergelegtes Feuer glühend gemacht wurde. Das Citat aus Juvenal sat. III, 8$_{81}$f. von Kant auch gebraucht V 159f. und unten 334$_{4.5}$.

58$_{38}$ **jener Kirchenvater]** Augustin, dem die Tradition das in den uns erhaltenen Schriften allerdings nicht nachweisbare, einer Richtung seiner Gedanken aber entsprechende Wort zuschreibt: virtutes gentium splendida vitia.

59$_{16}$ff. **ein Apostel]** Paulus, Ephes. VI$_{11}$f. Die nachfolgende Mahnung v. 13ff. belegt das Wahrheitsmoment der Auslegung Kants.

60$_{14}$ff.] vgl. Evang. Joh. I$_{1}$ff.

60$_{20}$] Hebr. I$_{3}$.

60$_{21}$] 1. Joh. IV$_{10}$.

61$_{1}$] Evang. Joh. I$_{12}$.

61$_{16}$ **Stand der Erniedrigung]** Die dogmatische Christologie unterscheidet in Anlehnung an Philipp. II$_{6}$ff. zwei „Stände": den Stand der Erniedrigung und den Stand der Erhöhung (status exinanitionis, status exaltationis).

65$_{13}$] Haller, Vgl. unten 397$_{20}$—$_{22}$ und Erläuterung dazu.

65$_{16.17}$] Evang. Joh. III$_{16}$.

66$_{4.5}$] Evang. Joh. VIII$_{46}$.

66$_{24}$f.] 3. Mos. XI$_{44}$, vgl. 1. Petr. I$_{16}$.

67$_{25}$ff.] Evang. Matth. VI$_{33}$, vgl. Evang. Luc. XII$_{31}$.

68$_{5}$f.] Röm. VIII$_{16}$.

68$_{13}$] Philipp. II$_{12}$.

69 18 Moores Reisen] Francis Moore, a new general collection of voyages and travels 1745, übers bei G. J. Schwabe Allgemeine Historie der Reisen, 3. Bd. 1748.

72 23 ff. nicht sowohl — worden] dies die scholastisch — dogmatische Betrachtung, deren classische Ausprägung sich schon in Anselms Schrift „Cur deus homo?“ findet.

73 15 ff. gleichwohl — Genüge geschehen] dies ist auch der oberste Grundsatz der kirchlich-orthodoxen Satisfactionstheorie, aus dem dann schon Anselm die — das Wesen des christlichen Gottesglaubens verkennende — Alternative gezogen hat: aut poena aut satisfactio.

74 2. 3.] Ephes. IV 22. 24, Coloss. III 9 f.

74 12 f. Röm. VI 2. 6, Galat. V 24.

74 33 Malebranche] Vgl. De la recherche de la vérité Livre IV chap. XI.

75 18] Röm. VIII 1.

78 30 ff.] Evang. Matth. V 25. Eben diese Stelle hat Kant nach Hasse (letzte Äußerungen Kants. Zweiter Abdruck, S. 27) am Buß- und Bettage des Jahres 1802 als einen sehr schicklichen Bußtext bezeichnet. Weiter heißt es a. a. O.: Er wollte selbst über diesen Text einst als Candidat eine Predigt ausgearbeitet [aber nicht gehalten] haben, die sich noch unter seinen Papieren finden müßte. Aber bei allem Nachsuchen wurde nichts gefunden.

79 32 Der P. Charlevoix] Pierre-François-Xavier de Ch. 1682—1761), Jesuit und Missionar in Kanada. Er schrieb „Histoire et description générale de la Nouvelle-France“ Paris 1744. 3 vol. Vgl. V 204 32 f.

80 10 f.] vgl. Evang. Joh. XIV 30.

80 29 Hypothese der Epigenesis] Vgl. Kritik der Urtheilskraft § 81.

81 20 D. Bahrdt] Karl Friedrich B., 1741—1792. Populärster, aber auch unwürdigster Vertreter des sog. vulgären Rationalismus. Vgl. zur Stelle sein „System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker. Allen Christen und Nichtchristen lesbar“, Berlin 1887, Kap. IX, X. Von der Autorität Jesu, philosophisch geurtheilt, wo es zusammenfassend S. 64 heißt: „Wahrhaftig so frei hat noch niemand sein Schicksal gewählt, so absichtlich hat kein Märtyrer der Wahrheit seine Hinrichtung veranstaltet. Und eine fühllose Seele muß es sein, die nicht hier mit starrer Verwunderung gesteht, daß kein Mensch sich ja so eigentlich selbst für den Zweck der Menschheit hingeopfert hat, wie Jesus.“

81 27 Der Wolfenbüttelsche Fragmentist] vgl. das siebente Wolfenbüttler Fragment nebst Lessings Vorrede; vgl. auch E. Arnoldt, Kritische Excurse, Königsberg 1894 S. 255 ff.

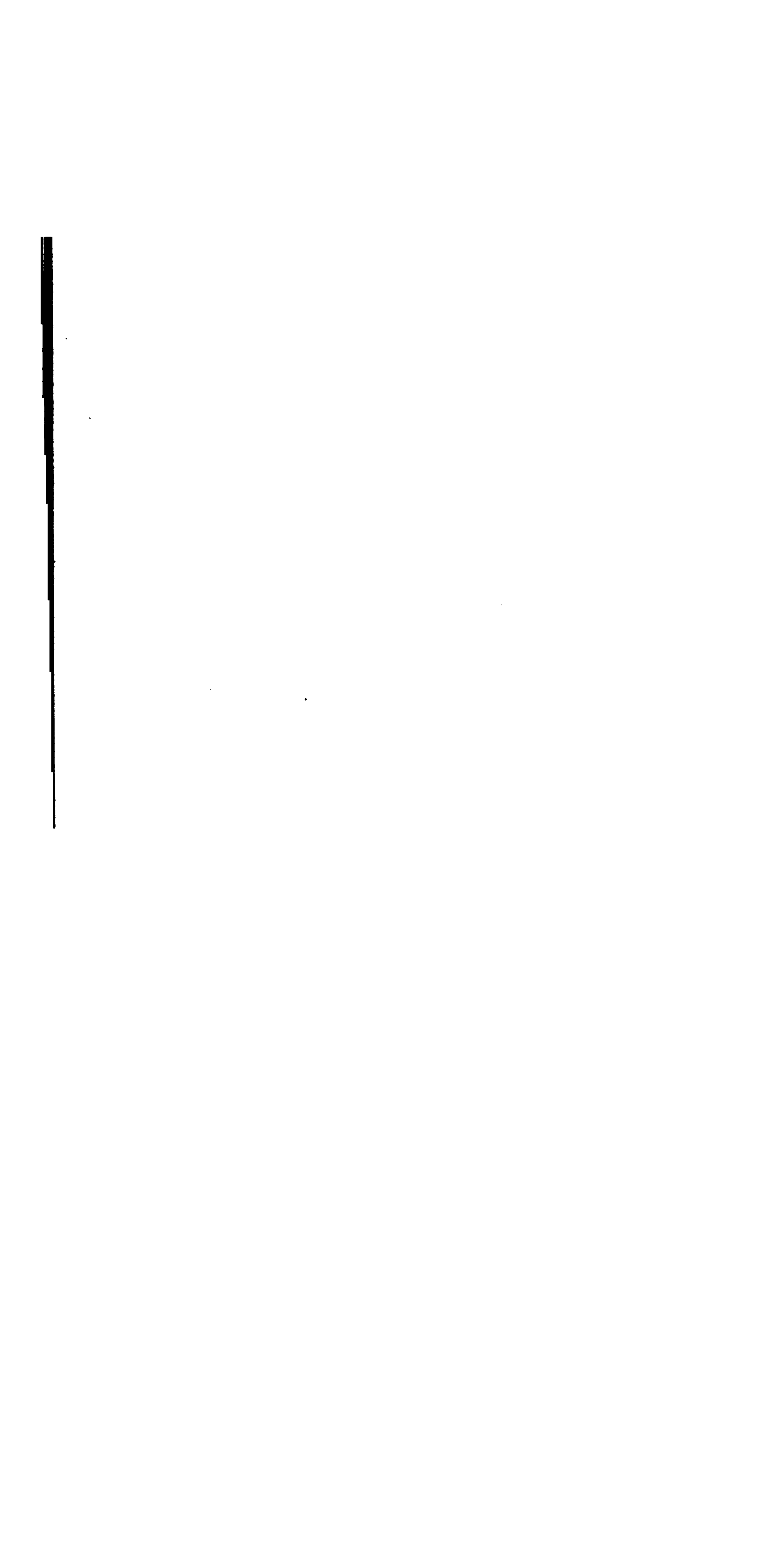
82 20] Evang. Joh. I 11 f.

82 26 f.] 1. Timoth. VI 18.

83 5 Fürst dieser Welt] vgl. Evang. Joh. XII 31, XIV 30, XVI 11.

83 28 f.] Evang. Matth. XVI 18.

84 4 f.] Evang. Marc. IX 40.





Anmerkungen.



Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Herausgeber: Georg Wobbermin.

Einleitung.

1. In dem Begleitschreiben bei Übersendung eines Exemplars der Religion innerhalb der Grenzen d. bl. V. an den Göttinger Theologie-Professor Carl Friedrich Stäudlin hat Kant selbst die Stelle angegeben, welche diese Schrift in seinem System einzunehmen bestimmt ist. Es heißt dort: Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik.) 2) Was soll ich thun? (Moral.) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie.) — Mit beikommender Schrift habe die dritte Abtheilung meines Plans zu vollführen gesucht, in welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimüthigkeit geleitet hat, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen.[1])

Die Publicationsgeschichte dieser religionsphilosophischen Hauptschrift Kants, welche unter der Herrschaft des Wöllnerschen Religions-Edictes und des von diesem im April 1791 als oberste Censurbehörde in Kirchen- und Schulsachen eingesetzten Dreimänner-Collegiums (Hermes, Woltersdorf, Hillmer) verfaßt und veröffentlicht wurde,[2]) ist aufs engste mit den Censurschwierigkeiten verknüpft, die die preußische Unterrichts-Verwaltung dem Philosophen bereitete.

Kant hatte, wie er am 4. Mai 1793 an Stäudlin berichtet,[3]) ursprünglich beabsichtigt, das ganze Werk in 4 Stücken in der von Biester herausgegebenen Berliner Monatsschrift[4]) erscheinen zu lassen. Nun hatten Herausgeber und Verleger der

[1]) Brief an Stäudlin vom 4. Mai 1793; XI 414.
[2]) Vgl. Vorrede zum Streit der Facultäten, VII 5 f.
[3]) XI 415.
[4]) Genauer: Berlinische Monatsschrift.

46_{21} diese] HEA dieses? Vorländer || 47_{18-20} Daß — werde] A^2 Um aber nicht blos ein gesetzlich guter — zu werden HEA^1 || 48_{8-10} Dies ist — viel A Welches — viel ist] E || 48_{11-14} und in sofern kann diese Veränderung — können, ist sie — anzusehen] A welche Veränderung sofern — können, nur — anzusehen E || 48_{14} Sinnlichkeit] Die Sinnlichkeit? Hartenstein, Vorländer || 49_{25} und fehlt in A^2 ||

58_{4} damit — sondern] A^2 damit — sich untereinander selbst aufreiben und HA^1 || $58_{13.14}$ hassen, und] HA hassen und Vorländer. Die Streichung des Kommas ordnet die Worte sich dagegen zu bewaffnen dem nicht bloß unter, während sie als Ergänzung zu verachten zu deuten sind || 58_{21} letzteren] HA^1 letzten A^2 || 59_{13} und, obgleich] A^2 und fehlt in A^1. Das und ist von Kant offenbar hinzugefügt, um die Zugehörigkeit der Worte obgleich unumgänglich zum Relativsatz welcher u. s. w. deutlicher werden zu lassen; der Relativsatz denen u. s. w. wird erst mit dennoch unwillkommen ist zu Ende geführt || $61_{14.15}$ und — herablasse] A^2 fehlt in HA^1 || 61_{19} diese] A^2 sie HA^1 || 63_{1} geschehen — müßten] A^2 geschehen HA^1 || 64_{2} es] Wobbermin ihn HA. Der Gedankengang erfordert nothwendig die Rückbeziehung auf das Urbild. Wenn der nächstfolgende Satz von der Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit u. s. w. spricht, so ist die Voraussetzung dafür eben die, daß jenes Urbild in einem besondern Menschen hypostasirt angenommen wird || 65_{15} liebendes] A^2 liebend HA^1 || 67_{6} Ursache] HA Ursachen Vorländer. Die Einsetzung der Pluralform für die Singularform ist zwar sachlich möglich, aber sie ist keineswegs nothwendig und beeinträchtigt sogar die Präcision des Gedankengangs. Es handelt sich im Context nur um das Verhältniß einer bestimmten Ursache (der Gesinnung als dem Keime, woraus alles Gute entwickelt werden soll) zu ihren Wirkungen. Deshalb bleibt Kant auch in der Begründung bei den Begriffen des Verhältnisses der Ursache und Wirkungen stehen || 67_{19} Gütigkeit] HA^1 Glückseligkeit A^2 || 67_{20} hier] A^2 fehlt in HA^1 || 69_{4} müßte] A^2 müsse HA^1 || 69_{22} späten] HA^2 spätern A^1 || 69_{25} (sondern — gestraft)] A^2 fehlt in HA^1 || 72_{3} an ihm] A in ihm? Vorländer. An entspricht dem Sprachgebrauch Kants; Vorländers Änderungsvorschlag ist also abzulehnen || 72_{25} überschwenglichen] A^2 moralischen HA^1 || 74_{3} (mithin] A^2 mithin (H mithin) A^1 || allen] A^2 aller A^1 || $74_{12.13}$ (als „das — Fleisches") H Vorländer als „(das — Fleisches)" A || 74_{28} Sachverwalter] HA Sachwalter Vorländer. Kant hat allerdings auch die Form Sachwalter, doch ist das kein hinreichender Grund zur Änderung || 76_{4} der — Gesinnung] A^2 (der vermeinten gebesserten Gesinnung) HA^1 || 76_{34} an Stelle] Wobbermin an die Stelle HA, an der Stelle Hartenstein Kirchmann Vorländer, um an die Stelle der That zu treten Neues Theologisches Journal 1797. Es dürfte in Bezug auf diese Stelle das Wahrscheinlichste sein, daß Kant ursprünglich hat schreiben wollen: um an die Stelle der That zu treten, daß er dann aber für treten das präcisere und sinngemäßere gelten eingesetzt und nun versehentlich die zu streichen vergessen hat || $77_{3.5}$ habe — habe] A^2 hat — hat HA^1 || 77_{20} Was, meint der Leser wohl, wird] Wobbermin Was meint der Leser wohl; wird HA Was meint der Leser

wohl? wird Kehrbach Was meint der Leser wohl: wird Vorländer. Da was Object zu dem nachfolgenden urtheilen ist, so ist das Semikolon Kants zu streichen, nicht aber durch ein Kolon oder Fragezeichen zu ersetzen. Dagegen sind die eingeschobenen Worte meint der Leser wohl in Kommata einzuschließen || 79 1. 2 er — er] HA. Eine masculinische Bezeichnung des bösen Wesens, die Kant in Gedanken vorausnimmt, ist in Wirklichkeit allerdings nicht vorausgegangen || 82 8 in ihrer] A^2 in ihrer ganzen HA^1. ganzen dürfte von Kant als überflüssiger Pleonasmus absichtlich gestrichen sein || 82 9 konnte] A^2 kann HA^1. konnte ist logisch correcter, also wohl von Kant absichtlich für kann eingesetzt || 82 19 seinen] A^2 ihren HA^1 || 83 6 sich immer] A immer Vorländer || 83 8 machen] Wobbermin sein HA Vorländer || 83 32 ergänzen] A^2 zu ergänzen HA^1 || 84 24 Revolution] HA Religion? Kirchmann. Die Änderung scheint durch das vorangehende Beiwort neue nahegelegt zu werden, doch ist sie um der folgenden Worte willen abzuweisen. Denn wenn hier gesagt wird, daß die Religion des bloßen Cultus und der Observanzen als älteres Vorbild dessen, was in der letztern der Endzweck der Vorsehung war, ausgelegt werden darf, so fordert der Ausdruck „der Endzweck der Vorsehung in der letztern“ als Beziehungswort für die letztere nicht die neue Religion selbst, sondern das Ereigniss, durch welches dieselbe eingeführt worden ist || 84 28 bestreiten] HA im Sinne von „umstreiten“, „zum Gegenstand des Streites machen“, nicht aber in der negativen Bedeutung = ableugnen || 85 9 Seele] A^2 H Menschen Seele A^1 || 85 20. 21 Alters] A^2 Alters zwar HA^1. In H ist das zwar allerdings von Kant selbst nachträglich hinzugefügt worden; trotzdem wird es in A^2 von ihm selbst wieder gestrichen worden sein, um die unnütze Wiederholung zu vermeiden || 85 27 da sie doch] A^2 fehlt in HA^1 || 86 1 die alten Wunder] A^2 die Alten HA^1 || 86 19 ihn] HA scil. Gott: auf das Folgende construirt || 86 27 daß] A^2 daß alles HA^1 || 88 10–12 Aber daß man durch — und so] A^2 Daß aber recht fest Wunder theoretisch zu glauben, sie auch wohl gar selbst bewirken, und man so H Daß aber die Gabe — recht fest an Wunder theoretisch zu glauben, sie nach wohl gar selbst bewirken, und man so A^1. In H ist das man erst nachträglich von Kant selbst hinzugefügt, so daß ursprünglich der Infinitiv „recht fest Wunder theoretisch zu glauben“ als Subject zu bewirken und den Himmel stürmen gedacht war || 88 33. 34 werden, da — wird] A^2 werden, durch Wunders aber dasselbe niedergeschlagen wird HA^1 || 89 34 demüthige] H demüthigende A. Die Lesart demüthige geht nicht nur auf H, sondern auch auf Kants eigene Hand zurück; denn die Anmerkung schloß in H ursprünglich mit dem Wort Vermessenheit, die übrigen Schlußworte sind erst von Kant selbst hinzugefügt ||

93 18 und darin erhalten] HA scil. und ihn || 94 1 die] A^2 fehlt HA^1 || 94 7 könnten] A^2 können A^1 kein Mittel ausgefunden werden könnte H || 94 9 als eine] A^2 als fehlt in HA^1 und ist auch im Druckfehlerverzeichniß von A^1 nicht hinzugefügt, obgleich dieses zu der Lesart des Textes keine im Menschen dahin abzweckende Vereinigung eine bestehende die Bemerkung macht: „die Worte keine und dahin (sind) auszustreichen und nach Vereinigung ein Comma zu setzen“ || 94 15. 16

hinwirken können, — einsehen] A^2 hinwirken können — einsehen können HA^1 hinwirken — einsehen können Kehrbach. Kant hat offenbar absichtlich das zweite können aus sprachlichen Rücksichten gestrichen, da es sachlich entbehrlich ist. Das erste können ist dagegen für den Sinn des Satzes unentbehrlich und wird also von Kehrbach mit Unrecht gestrichen || 95 2 ihre] A^2 seine A^1 || 95 5 sie zu] A^2 sie jemals zu HA^1. Vorländer setzt das jemals aus A^1 in den Text mit der Begründung: „jemals ist in der 2. Auflage ausgefallen“. Es scheint indes eine absichtliche Streichung vorzuliegen, da das vorhergehende nie das nachfolgende jemals thatsächlich überflüssig macht || 96 17 die] fehlt in HA^1 || 96 28 auch] HA^1 fehlt in A^2, scheint versehentlich ausgefallen zu sein, da das auch die beabsichtigte Vergleichung deutlicher hervorhebt || 97 1. 2 Befehdung — Böse] H statt das Böse „das böse“ A^1, die Worte des guten Princips, das in jedem Menschen liegt fehlen in A^2, wo zugleich wieder für das böse „das Böse“ eingesetzt ist. Kant hat die Schwerfälligkeit der Periode von A^1 für A^2 durch die vorgenommene Streichung beseitigen wollen, dabei aber übersehen, daß nun in A^2 das in ihm beziehungslos wird. Ich habe daher den Text von A^1 oder genauer von H wiederhergestellt, denn daß Kant das Böse, nicht das böse (Prinzip) gelesen wissen wollte, beweist die Übereinstimmung von H und A^2 || 97 5 jedes] H jenes A || 97 6 sich] Hartenstein sie HA || 97 9 ferner] fehlt in HA^1 || 97 16 befleißigen soll] befleißigt A^1 || 97 24 derselben] HA auf vernünftige Wesen [oben Z. 19] zurückzubeziehen || 97 30 (des — derselben)] A^2 (ihres Erwerbs oder Erhaltung nach) HA^1 || 97 32 recht] HA^2 Ruhe A^1 || 97 33 in] HA^2 mit A^1 || 98 30 in] A^2 fehlt in HA^1 || 98 32. 33 (welche — kann) Hartenstein (welche etwas Innerliches ist) mithin — kann HA. Die Worte mithin — kann gehören mit zur Parenthese und sind also mit in die Klammer hereinzunehmen || 99 1 welches] A^2 welche HA^1 || 99 16 zu lassen] HA^1 lassen A^2 || 100 26 sinnlichen] HA^1 sittlichen A^2 || 101 17. 18 die — welche] Vorländer die Gemeinde, welche unter ihren Obern HA. Die Aussage des Relativsatzes welche etc. bezieht sich ausschließlich auf die Obern, die Umstellung der Worte ist daher nothwendig || 102 3 in] A^2 als das in H als in A^1 || 103 9 übersinnlicher] Neues theolog. Journal sinnlicher HA || 103 19 doch — Gehorsam] A^2 dadurch HA^1 || 103 29 gegen seine Befehle] A^2 unter seinen Befehlen HA^1 || 104 25 selbst] fehlt in HA^1 || 105 9 Glaubens] A^2 fehlt HA^1 || 105 31 Usurpation — Ansehens] A^2 ein usurpirtes Ansehen HA^1 || 105 37 106 1 gehörig vorbereiteten] A^2 gewöhnlichen vorbereitenden HA^1 || 106 11. 12 vermittelst — uns] vermittelst der Vernunft und] HA^1 || 106 21 ihm] A^2 ihn HA^1 || 107 5 fordert] H fördert A || 107 9 Einwürfe] A^2 Zweifel HA^1 || 107 12 bestimmten] A^2 bestellten HA^1 || 107 20 Vehikeln] A^2 Vehikel HA^1 || 107 21 kann] A^2 können HA^1 || 107 23 dasselbe] A^2 sie HA^1 || 107 33 wir also] A^2 man also HA^1 || 108 8 diesem] Vorländer diesen HA. Kant construirt diesen auf den im Singularbegriff das große Publicum beschlossenen Plural „die gemeinen Leute“. Doch ist in diesem Falle die Änderung unabweislich, weil der Neutralbegriff die zu ergänzende masculinische Pluralform nicht ohne weiteres an die Hand giebt || 108 26 ihr] A ihnen H || 108 31 vornehmlich — ausbreitet] fehlt HA^1 || 109 6 despotische]

A die despotische H || 109 9 öfters] fehlt HA^1 || 109 23 der spätesten] A^2 durch späteste HA^1 || 110 3 oder nur] HA^1 nur oder A^2 || 110 15. 16 mit — Büchern] A mit allen Alten und Neuern theils in schriftlichen, theils in heiligen Büchern H || 110 28. 29 (daß — nicht A^2 (daß hier nicht etwa Vorländer. V.'s Änderung ist abzulehnen, da sie dem Gedankengang Kants seine Präcision nimmt: das etwa soll die erste von Kant für möglich gehaltene Auslegung einleiten || 111 4 nachgerade] fehlt HA^1 || 111 5 eben so] A^2 so HA^1 || 111 9 nicht] A^2 es nicht A^1 || 112 21 dem Volke] A^2 ihm HA^1 || 112 22 es] A^2 er HA^1 || 112 29. 30 jetzt todten] A^2 alten, jetzt todten HA^1 || 112 34 diese] A^2 die HA^1 || 112 37 sein würde] A^2 ist HA^1 || 113 2 nicht] A^2 fehlt HA^1 || 113 6. 7 daher — muß] A^2 und der Ausleger — bedarf doch noch H aber der Ausleger — bedarf doch noch A^1 || 113 24. 25 den Gesetzgeber] A^2 ihn HA^1 || 113 25. 26 weil sie unter seiner Würde ist] fehlt in HA^1. Doch hieß es in H ursprünglich: ist nicht allein wider seine Befugniß, sondern auch unter seiner Würde; dafür ist dann von Kant eingesetzt: ist eine Zumuthung, die das Publikum an ihn nicht ohne Unbescheidenheit thun kann. || 115 14 aber] A^2 und HA^1 || 115 19 solches] A^2 solcher HA^1 || 115 34 lautere] H lauter A || 116 11 guten] fehlt HA^1 || 116 23 des] HA^1 der A^2 || 117 4 Gutes] A^2 Guten HA^1 || 117 23. 24 wenn er — sich — bewußt — noch] Wobbermin wenn er sich, der Vergehungen, deren —, bewußt noch A. Wenn er sich die Vergehungen, deren — bewußt, noch H || 117 29. 30 worauf — gründen] fehlt in HA^1 || 120 6 sowohl] A^2 jetzt sowohl HA^1 || 120 16 (auch des ungelehrten)] Zusatz A^2 || 120 23 an] A^2 der HA^1 || 120 26 dagegen] fehlt in HA^1 || 121 16 werde] fehlt HA^1 || 121 33. 34 anthropopathisch] A^2 anthropomorphistisch HA^1. Vorländer kehrt zur Lesart von A^1, die allerdings auf H zurückgeht, zurück, aber diejenige von A^2 präcisiert offenbar den Gedanken Kants || 122 11 äußeren] fehlt HA^1 || 122 17 geschehenden] HA^1 geschehenen A^2 || 122 37 in der] A^2 darin] HA^1 || 123 2 Hemmungen] Rosenkranz Hemmung HA || 123 15 moralischen] fehlt HA^1 || 123 16 Zwangsmittels] Zwangsglaubens HA^1. Der Ausdruck in A^2 präcisirt den Gedanken, Vorländer kehrt daher fälschlich zu dem Ausdruck von A^1 zurück || 123 26 Vernunftreligion] A^2 Vernunftreligion gemäß HA^1 || 123 32 zersplittere] HA^1 zersplitterte A^2 || 124 18. 19 des — ihm] A^2 der — ihr HA^1 || 125 1 der Satzungen] H, fehlt in A; da sinngemäß, wohl versehentlich ausgefallen || 125 30 bliebe] A^2 bleibt HA^1 || 125 33. 34 Instructionen] HA^1 Instruction A^2; da das Wort in A^2 am Zeilenende steht, ist die Pluralendung wohl versehentlich ausgefallen || 125 35 Anspruch] A^2 Ausspruch HA^1 || 126 20 daß] A^2 daß nicht HA^1 || 127 18 macht] A^2 machte HA^1 || 127 27 zeigt] zeigen HA || 128 32 statt finde] Vorländer statt finden HA; der Singular ist nöthig, weil auf Persönlichkeit zu beziehen || 129 28 dadurch] HA^1 fehlt in A^2; nöthig, da sonst das nachfolgende daß beziehungslos ist || 130 1 eine] HA^2 die A^1 || 130 3 seiner] Vorländer ihrer HA; scil. Volk || 130 8 stellten] A 2 stellte HA^1 || 130 28 drückten] Wobbermin drückte HA || 130 29 ausruft] A 2 aufruft HA^1 || 131 3 wurden] HA wurde? Vorländer || 132 16 das] HA^1 dis A^2 dies? Hartenstein, Kehrbach, Vorländer || 133 31. 32 zu verbieten — zu hindern] das doppelte zu von mir nicht gestrichen; „können" im Sinne vo „vermögen" ist wie dieses construirt. Solche Vermischung zweier Con-

structionen ist bei Kant nicht selten || 133_{31} daß] A^2 so, daß HA^1 || 133_{36} eben dasjenige] A^2 es eben, dem H eben, daß A^1 || 133_{39} das] HA^1 fehlt A^2 || 134_{34} dieser] A^2 jener HA^1 || 135_{2} eine] fehlt in H || $135_{2.3}$ gänzliche Verzichtthuung] HA^2 gänzliche Verzicht A^1 || 135_{4} Klammerzeichen nach kann H fehlt A, Zusatz Neues theol. Journ. || 135_{33} dann schon jetzt] HA^1. schon fehlt in A^2 und ist auch von Vorländer nicht in den Text aufgenommen worden. Da es durchaus sinngemäß ist, wird es in A^2 versehentlich ausgefallen sein || 135_{35} arbeiten] A uns . . . bearbeiten H (wohin wir uns denn schon jetzt . . . fleißig bearbeiten sollen) || 136_{6} der Chiliasm] HA^1 des Chiliasm A^2 || 136_{31} nach] Vorländer vor A^2. || 137_{3} ihre innere] Wobbermin (bestätigt durch H) ihrer innern A. H hatte ursprünglich: die Nachforschung ihrer inneren Beschaffenheit, diese Worte hat aber Kant geändert in: das Nachforschen hinter ihre innere Beschaffenheit, wobei allerdings die Wortenden von ihre und innere sehr undeutlich geworden sind || 137_{7} innerlich] fehlt HA^1 || 137_{10} äußerlich und] fehlt HA^1 || 137_{30} ihrer — ihnen] die Pluralformen in Rückbeziehung auf den Collectiv-Singular „das Volk" || 138_{11} finde] A^2 finden HA^1 || 139_{15} (seine Natur)] fehlt HA^1 || 139_{29} Geheimhaltung] HA^1 Geheimnißhaltung A^2 || 139_{36} etwa] fehlt in HA^1 || 139_{37} sein möchte] ist HA^1 || $140_{8.9}$ in einem und demselben] A^2 in einem einigen HA^1 || 140_{11} müßte] mußte HA^1 || 140_{19} wie] A^2 so wie HA^1 || unserm HA zu unserm Vorländer: im Sinne Kants, doch unnöthig || 140_{20} vorgestellt] A^2 vorgestellt wird HA^1 || $141_{26.27}$ für welche die] A^2 für die die HA^1 || 141_{31} des] A^2 der HA^1 || 142_{15} was aber] fehlt in HA^1, wo dafür aber nach Absicht steht || 142_{32} durch] fehlt in HA^1 || 142_{36} schon als] HA als schon Vorländer || 143_{2} Bürgerschaft] A^1 Bürgschaft A^2, H zu Bürgern || 143_{27} diesen Beistand] fehlt HA^1 || 144_{1} doch] fehlt HA^1 || $144_{6.7}$ die — Handlung] A^2 aus welchen Ursachen dieses aber HA^1 || 144_{14} der Mensch] A^2 er HA^1 || 145_{17} Das] A^2 Dies HA^1 || 145_{19} aber] fehlt HA^1 || 145_{20} Glaubensprinzip] A^2 Glaubensgesetz HA^1 || 145_{23-25} ferner — Urbilde] ferner, der (den H) in ihm, so fern er sich in seiner alles erhaltenden Idee der von ihm selbst gezeugten und geliebten, dem Urbilde HA^1 || 145_{24} erhaltenden] HA enthaltenden? Rosenkranz || 145_{35} oder über] HA^1 über fehlt A^2 || 146_{8-20} Das — thut] fehlt HA^1 ||

152_{22} da — ihnen] A^2 diejenigen unter ihnen aber HA^1 || 152_{24} Diener] A^2 Diener *(officiales)* HA^1; vgl. S. 157_{30}ff. || 153_{20} in der That] fehlt HA^1 || 153_{24} mache] H macht A || 155_{18} der Beschaffenheit] HA^1 der fehlt A^2 || 156_{30} sonst] A^2 selbst HA^1 || 156_{31} aber] A^2 also HA^1 || 157_{2} in] A^2 an HA^1 || 158_{29} sollen] A^2 sollten A^1 || 158_{33} streitig machen] A^2 streiten A^1 || 159_{11} könne] A^2 kann A^1 || 159_{28} Heiligen] A^2 Heiligsten A^1 || 159_{36} daß] fehlt A^1 || 160_{7} es] A^2 sie A^1 || 162_{21} ältere] die ältere Hartenstein, Vorländer. Die Zufügung des bestimmten Artikels dürfte kaum im Sinne Kants sein. Der Text von A ohne die giebt dem ausgesprochenen Gedanken größere Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit; die historische Specialisirung wird daher nur in Klammern hinzugefügt: (mosaische) || 164_{32} mußte] A^2 müßte A^1 || $166_{2.3}$ ein — ist] in

A^1 nicht gesperrt || 166_{14} ihre] A seine Vorländer. ihre ist nach Kantischem Sprachgebrauch auf den Collectiv-Singular Judentum zurückzubeziehen || 167_{25} erhielten] Neues theol. Journal enthielten A || 169_{6} nicht] A^2 auch nicht A^1 || 170_{8} an sich] die Worte fehlen in A^1 || 170_{26} nur] A^1 fehlt in A^2. Das nur ist in A^2 wahrscheinlich versehentlich ausgefallen und also gegen Vorländer wieder in den Text einzusetzen, denn es dient der Klarstellung des Gedankenganges. Der erste Satz der Anm. wird begründet, indem die Beschränkung (nur) des Menschen als Sinnenwesen auf die Erscheinungen des intellectuellen Princips hervorgehoben wird || 171_{5} wird] A^2 würde A^1 || 172_{28} in] fehlt in A^2 || 174_{10} sie] Wobbermin die letztern A die ersteren Neues theolog. Journal 1797, Hartenstein durch die erstere die letzteren Intelligenzblatt d. Allg. Lit.-Zeitg. 1793, Vorländer. Der Sinn des Satzes kann nicht zweifelhaft sein; der ganze nachfolgende Abschnitt erläutert ihn und speciell wiederholt der letzte Satz denselben Gedanken. Kant hat aller Wahrscheinlichkeit nach mit Absicht die letztern geschrieben und diesen Ausdruck auf die Wirkungen der Gnade zurückbezogen, von denen „zuletzt“ d. h. unmittelbar vorher die Rede ist. Für uns würde sich aber dieses die letztern auf die Wirkungen der Natur (der Tugend) gerade im Unterschied zu denen der Gnade beziehen, was völlig sinnwidrig wäre. Deshalb ersetze ich die letzteren durch sie, nicht durch die ersteren, was zwar sachlich dasselbe wäre, aber formell die Reflexion auf die Unterscheidung von ersteren und letzteren einträgt, die Kants Sprachgefühl fern gelegen haben dürfte. Die größere Änderung, die schon die Allg. Lit. Zeitg. vorgeschlagen und die Vorländer aufgenommen hat, ist unnütz complicirt und dabei doch sprachlich nicht correct, denn sie bezieht erstere auf den Genetiv Gnade, letztere dagegen nicht auf den entsprechenden Genetiv Natur (Tugend), sondern auf den Gesamtausdruck Wirkungen der Natur. Auch spricht die Formulirung des Schlußsatzes des Abschnitts nicht für diese, sondern für unsere Änderung; denn hier ist in den Worten noch mehr aber (sind wir unvermögend) zur Hervorbringung derselben etwas zu thun das derselben auf Gnadenwirkungen zurückzubeziehen || 175_{8} diesem] A^1 diesen A^2 || 175_{33} Formen] A^1 fernern A^2 || 177_{6} zu bezeugen] A^2 überhaupt zu bezeugen HA^1. Die Weglassung des überhaupt in A^2 ist wohl eine absichtliche, da es der Straffheit des Gedankens eher schadet als nützt und da ein (weiteres) überhaupt sofort folgt || 177_{18} wissen] A^2 wissen können HA^1 || 177_{21} als] Zus. Intelligenzblatt d. Allg. Lit. Zeitg. || 177_{28} des Besitzes] A^2 fehlt in HA^1 || 179_{12} schwereres] HA^1 schweres A^2 || 179_{22} derselben Wobbermin desselben HA || 180_{34} welchem] HA^1 welchen A^2 || 181_{6} Welt“, selbst] Wobbermin Welt;“ selbst A Welt“ selbst H. Das Semikolon der Ausgaben und Herausgeber stört die Periode und erschwert den Sinn || 181_{8-11} scheint's zwar, daß — sei] Vorländer scheint's zwar, daß — zu sein H scheint zwar — zu sein A. Kant selbst hat in H die Infinitiv-Construction durch einen Satz mit daß ersetzen wollen, am Schluß allerdings doch den Infinitiv stehen lassen || 181_{35} dieses Erkenntniß] Wobbermin (bestätigt durch H) diese Erkenntniß A. Da Kant vorher ein praktisches Erkenntniß schreibt, und auch nachher Z. 37 das

Subject wieder mit es aufnimmt, so ist auch hier die neutrale Form einzusetzen || 182 2 es] Wobbermin er HA sie Vorländer. Vergleiche die vorige Anmerkung; die dort getroffene Entscheidung bewährt sich an der hier vorzunehmenden Correctur || 182 29 Gottes] A^2 fehlt in HA^1 || 184 18 hinduische] HA^2 heidnische A^1 vgl. Jen. Allg. Literat.-Ztg. a. a. O. || 184 28 Selbstverachtung] A^2 Kleinmüthigkeit HA^1 || 184 30 (im — Frömmelei) A^2 (ein Pietismus) A^1 (im Pietismus) H || eine] A^2 fehlt in HA^1 || 184 38 welche] Vorländer welcher A^2. Kant hat die Constructionen zum Grunde haben und zum Grunde liegen ineinander gewirrt || 186 30 vielleicht] HA^1 völlig A^2. Der Gedankenzusammenhang erfordert die Wiedereinsetzung des vielleicht aus A^1 || 187 14 oder erlaubt, unrecht] HA^2 erlaubt, oder unrecht A^1 || 187 37 diese] A^2 dieses A^1 diesen H || 188 16.17 so — aufgeladen] A^2 es, zwar, war, aber fehlen in A^1. so habe ich bloß überflüssig geglaubt, was nicht nöthig war (mir nur etwa eine Beschwerde... ist, aufgeladen) H || 188 20 in den] A^2 im HA^1 || 188 36 die] Vorländer der HA. Kant construirt auf das in Gottheit enthaltene Masculinum Gott || 189 3 vereinbarte] HA vereinbare? Vorländer || 189 11–13 nicht — mache] A^2 durch den Mangel — nicht unwürdig mache HA^1 || 191 29 außer — Bestrebung] A^2 über die stetige Bestrebung HA^1 || 191 35 oder] A^2 aber HA^1 || 192 11 können] A^2 fehlt in HA^1 || 192 21 Dienst—Herzen] A^2 in H, A^1 nicht gesperrt || 192 21.22 (im — der Wahrheit)] A^2 die Worte fehlen in HA^1 || 192 31 doch] A^2 aber HA^1 || 194 1 das Almosengeben] A^2 die Worte fehlen in A^1 || 194 6 gar wohl] A^2 die Worte fehlen in A^1 || 194 14 objectiven] A^2 fehlt in A^1 || 194 23 Stücken dieser Schrift] A^2 Abschnitten A^1 || 194 24 von den Gnadenmitteln] A^2 von dem an Gnadenmittel A^1 || 194 25–28 (die — gehört) A^2. Die Klammern fehlen in A^1; auch ist in A^1 das Wort Gnadenwirkungen (Z. 25) nicht gesperrt || 195 36 er] Vorländer es] A. Die Änderung ist nothwendig, da nur die Beziehung auf Wunsch sinngemäß ist || 197 6 hinreichend] A^2 fehlt in A^1 || 197 16 die — nennt] A^2. Die Worte stehen in A^1 in Klammern || 197 18 so] A^1 fehlt in A^2 || 197 21 der — Gottes] A^2. Die Worte fehlen in A^1 || 197 25 mit] sich mit A. Kant ist aus der Medial- in die Passiv-Construction über-gegangen, das sich ist also zu streichen. || 197 34 die — Menschen] A^2. Die Worte sind in A^1 nicht gesperrt || im] A^2 zum A^1 || 198 2 Demüthigungen] A^1 Demüthigung A^2. Die Einsetzung der Singularform Demüthigung neben Lobpreisungen ist offenbar Druckfehler von A^2. || 198 34.35 erbaut — gebauet] A^2. Die Worte sind in A^1 nicht gesperrt || 200 4 den Satz] A^2. Die Worte fehlen in A^1 || 200 17 nur] A^1 fehlt in A^2: wohl versehentlich ausgefallen, da es der Verdeutlichung des Sinnes dient || 200 30 gebrechlichen] A^2 Gebrechlichkeit der A^1 || 201 3.4 jede] A^2 um jede A^1. Das um ist in A^2 wohl absichtlich zur Vereinfachung der Construction und des Gedankenganges gestrichen: durch die Idee — kenntlich zu machen ist nach dieser Lesart die Näherbestimmung der wichtigen Absonderung. Die Lesart von A^1 giebt die Näherbestimmung zunächst nur vermittelst des Ablativ durch die Idee u. s. w. und fügt dann nochmals hinzu: um jede u. s. w. || 201 16.17 zur Beobachtung] A^1. Die Worte fehlen — offenbar versehentlich — in A^2 || 201 18 mit — verbunden] A^2. Die Worte sind in A^1 nicht gesperrt ||

Georg Wobbermin.

Orthographie, Interpunction und Sprache.

Orthographie. Vocale. Änderungen waren selten nöthig bei aa: Maaßregel (neben dermaßen), Saamen; häufiger bei ey: Freyheit, frey, zwey, drey, dreyfach, zweyte, meynen (Verbum), seyn (dgl.). sey, Beyspiel, bey, Wüsteney, Vernünfteley (vgl. dazu Layen); bei ie: gieng, fieng, hieng, Probierstein, hypostasiert (neben confrontiren u. a.). — Consonanten. Auch hier bedurfte es verhältnißmäßig selten eines Eingriffs. c steht in Clerus, Cleriker, practisch (zuweilen praktisch, so in der Vorrede zur 1. Aufl.), Punct. Dafür findet sich öfter in Wörtern lateinischer Herkunft k: Effekt, Fakultät, Disjunktion, subjektiv, objektiv (doch überwiegend c: Cultus, Introduction, subjectiv, objectiv usw.). — Auch Dehnungs-h stört mehrfach: Willkühr, Nahme, Merkmahl, einmahl (in der Regel einmal, diesmal), zerstöhrt, aufspahren (meist zerstört, gehöret u. a.); dazu th: Bothschaft (neben geboten), partheylos. — Die Schreibung der s-Laute entspricht nur in einzelnen Fällen der späteren Gewohnheit nicht: Erkenntniße, ansäßig, vernachläßigt (überwiegend: Besserung, gewisse usw.); Beweißgründe, beweißt (neben Beweis u. a.); ausserordentlich, entäussernde (meist äußere, bloße, aufschließen usw.); mislich (meist Bewußtseyn, Anstoß usw.). — Die Consonantenverdoppelung und -vereinfachung erregt selten Anstoß: betrift (sonst betrifft, eröffnet, Begriff u. a.); Innhalt, worinn (meist darin, hierin, worin u. a.). — Anfangsbuchstaben. Die Minuskel substantivirter Adjective bildet die Ausnahme, doch stört das Schwanken oft innerhalb weniger Zeilen: etwas gleichgültiges — nichts Bestimmbares, das historische — den Gewissenhaften; so auch im entgegengesetzten Falle: Messianisch — messianisch. — Zuweilen entspricht auch der Anfangsbuchstabe nicht der vorangehenden Interpunction, z. B. die Minuskel nach Kolon in directer Rede, die Majuskel nach Semikolon. — Zusammensetzung. ob zwar, so gar mußten mehrfach zusammengerückt, unförmliche Verbindungen wie moralischgut, öffentlichgesetzlich, juridischbürgerlich getrennt werden. — Eigennamen. Es fanden sich die Schreibungen Arihman, Siewen, Brama, Herkules, Konnecticut, kartheuserartig, Chabzaren, muhamedanisch (neben mohammedanisch).

Interpunction. Die Zeichensetzung ist hinsichtlich des Kommas geradezu verwahrlost. Der Druck leidet mehr als andere der Spätzeit an einer Überfülle der Kommata bei regellosem Gebrauch. Am häufigsten stört es wie gewöhnlich vor und hinter oder nur hinter adverbialen Bestimmungen ohne Rücksicht auf deren Umfang, dann vor Satztheilen, die durch und angeknüpft sind, auch hinter ihnen oder hinter solchen, die durch oder, mithin, aber, vergleichendes als, wie angeschlossen werden. Das Prädicatsnomen, ebenso ein zweites Object bei Verben, die doppelten Accusativ regieren, ist nicht selten durch Komma abgegliedert. An Gegenbeispielen ist in allen diesen Fällen kein Mangel. — Zahllos sind die Belege für falsch oder überflüssig gesetztes Komma vor, hinter und in Klammern. — Mehrfach scheint seine Anwendung durch

keinen benachbarten Satztheil, sondern durch das Bedürfniß nach Pausenbildung beeinflußt, also rein rhetorisch. Vgl. noch Verbindungen wie darum, weil; und, wer; und, da; also, daß; indessen, daß; denn, was; denn, wenn. — Dagegen verschwinden die Stellen, an denen Komma vermißt wurde. So mußte es nur zuweilen eingefügt werden vor Haupt- und Nebensätzen, vor und hinter Appositionen, prädicativ gestellten adjectivischen Attributen, vor unverbunden angefügten gleichartigen Satztheilen, vor mithin u. a. — Recht häufig veranlaßten auch Semikolon und Kolon Eingriffe. Namentlich tritt Semikolon zwischen Vorder- und Nachsätzen auf, wo wir Kolon erwarten. Oder es ist gleich diesem verschwenderisch an Stelle des besser angebrachten Kommas gesetzt. Andrerseits steht Komma vor Aufzählungen, wo der heutige Brauch Kolon fordert.

Die **Sprache** weicht verhältnißmäßig wenig von unserer Norm ab. Laute. Vocale. Geändert wurden die umgelauteten Formen ankömmt, kömmt (16 mal neben vorwiegenden umlautlosen Bildungen), genennet (1 mal; sonst genannt), Jüden (1 mal; auf derselben Seite und sonst Juden). Hingegen erhielt den Umlaut ausgedruckt (1 mal; sonst ü). — Für die sonstigen Stammsilbenvocale kommt allein alsdenn mit 3 Belegen in Betracht, während sonst stets alsdann gesetzt ist. — Ableitungssilben. In den Superlativen ist stets Synkope eingetreten mit Ausnahme von schwereften (1 mal); ebenso im Conj. Imperf., ausgenommen einmaliges führeten. — Häufiger hat sich e in der unflectirten Form des Part. Perf. gehalten: gefället (aber vorgestellt u. a.), geirret, verführet (aber hypostasirt), verneinet (aber gemeynt, bekrönt u. a.), geweihet, bewachet (aber versucht, gemacht u. a.), im Ganzen doch nur 8 mal. Vgl. 3 Belege der flectirten Form: vergönnete, geweihete (meist Synkope: gesinnter usw.). — Flexionssilben. 1 mal steht Ursach; nur 8 mal ist e in der 3. Pers. Sing. Präs. bewahrt: harret, währet, gehöret, fället; einräumet, scheinet; drohet, wirket. Die Gegenbeispiele überwiegen bedeutend. — Die Adverbialform ferne, soferne ist nur 3 mal belegt. — Consonanten. fodern findet sich noch an 3 Stellen. Pabst ist wohl orthographisch zu fassen. — Flexion. seyn steht = sind 41₆, 154₂₁, = seien 85₃₁, 86₈. — Wortbildung. Einzeln kommen vor von selbsten, mehrmalen; häufig vornämlich (doch auch vornehmlich). — Syntax. Die Verwendung der starken und schwachen Flexion entbehrt auch in unserm Drucke klarer, streng durchgeführter Regeln, sei es, daß es sich um substantivirte Adjective handelt: vieles Hergenommenes, oder um adjectivische Attribute, die trotz fehlenden Artikels manchmal die schwache Form aufweisen: mit völligen Vermögen, von ganzen Herzen, aus so krummen Holze, ihm als allein seelenbessernden Glauben, von Gott als moralischen Urheber, von jüdischen Glauben; aber auch nach einem Pronomen die starke: ein jeder moralisch wohlgesinnter Mensch, ein jeder großer Herr. — Es kommt auch vor, daß coordinirte, durch Komma getrennte adjectivische Attribute verschieden behandelt sind: besonderer, auf Gott ... bezogenen Pflichten 154₁₉. — Zur Behandlung der Pronomina vgl. allem ihren Thun (2 mal), denen = den (2 mal); — zu derjenigen der Zahlwörter zwischen zweyen ... Personen, diesem Allen (je 1 mal).

Ewald Frey.

Die Metaphysik der Sitten.

Herausgeber: Paul Natorp.

Einleitung.

Zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik der Sitten findet man das Material größtenteils in der Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft (Bd. V, S. 489 ff.) zusammengestellt. Es ergiebt sich daraus, daß der Plan des Werkes zwar bis in die sechziger Jahre zurückgeht, die Ausführung aber sich immer wieder hinausschob, weil die wichtigere Aufgabe einer grundlegenden Kritik der reinen (theoretischen wie praktischen) Vernunft zuvor erledigt sein mußte. Nach Vollendung beider Kritiken aber war es der neu entstandene Plan der Kritik der Urtheilskraft, dessen verhältnißmäßig rasche Ausführung die Arbeit des Philosophen für die nächste Zeit (bis 1790) ganz in Anspruch nahm. Nun endlich hätte die Reihe an die Fertigstellung der seit lange vorbereiteten und verheißenen Metaphysik der Sitten kommen sollen. Wir hören auch, daß sie zur Ostermesse 1791 sicher erwartet wurde (Kiesewetter an Kant, 14. Juni 1791, XI 253). Aber noch in den nächsten zwei Jahren bezeichnet Kant selbst das Werk in Briefen erst als unter Händen habende oder als vorhabende Arbeit (an Erhard, 21. Dec. 1792, und an Fichte, 12. Mai 1793, XI 384, 419). Und es ging auch jetzt langsam damit; die Abfassung der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (ersch. 1793) und mehrerer kleinerer Arbeiten schob sich dazwischen. Auch sachliche Schwierigkeiten scheinen die Vollendung des Werkes aufgehalten zu haben. Schiller schreibt am 28. Oct. 1794 an Erhard (Jonas IV, 46): „Die Ableitung des Eigenthumsrechts ist jetzt ein Punkt, der sehr viele denkende Köpfe beschäftigt, und von Kanten selbst höre ich, sollen wir in seiner Metaphysik der Sitten etwas darüber zu erwarten haben. Zugleich höre ich aber, daß er mit seinen Ideen darüber nicht mehr zufrieden sei, und deßwegen die Herausgabe vor der Hand unterlassen habe." Endlich im Sommer 1796 wurde die Rechtslehre für den Druck fertig. Sie sollte zur Michaelis-Messe 1796 ererscheinen und wurde auch als zu diesem Termin erschienen in verschiedenen Zeitungen aufgeführt. Wirklich aber scheint sie erst im Jan. 1797 ausgegeben worden zu sein. Denn zwar bezeichnet Jäsche in einem Briefe vom 4. Nov. (XII 105) das Werk (dessen Erscheinung noch am 23. Sept. [XII 96 f.] Kiese-

wetter mit großem Verlangen entgegensah) als „soeben erschienen"; aber am 7. Dez. (XII 134) erwartet Jakob das Buch noch immer mit Sehnsucht, das „als fertig angekündigt ist, wovon aber wahrscheinlich der Druck noch nicht vollendet ist"; und am 16. Jan. 1797 hat Erhard (XII 144) es „noch nicht erhalten". Entscheidend aber ist, daß in der Beilage zum 6. Stück der Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen vom Donnerstag den 19. Januar 1797 das Buch als soeben bei Friedrich Nicolovius erschienen angezeigt ist (s. Warda, Altpr. Monatsschr. XXXXI 132f., wo auch die unrichtige Datirung des Brieffragments XII 186, betreffend die Honorarzahlung für die Rechtslehre, hiernach berichtigt ist).

Nach dem erwähnten Briefe von Jacob arbeitete Kant Anfangs December 1796 bereits an der Tugendlehre. Sie sollte zur Ostermesse 1797 erscheinen (Reuß an Kant, 21. April 1797, XII 159), wurde aber erst im Laufe des Sommers fertig. Denn nur auf dies Buch kann die als Brieffragment 879 von Reicke (XII 377) veröffentlichte Aufzeichnung vom 29. Juli 1797[1]) sich beziehen, wo Kant schreibt: Wegen der möglichen ansprüche auf das Mein und Dein an Schrifften, nach der früheren oder späteren Erscheinung derselben, bemerke ich noch: daß das Mscpt dem Hrn. Verleger so früh vor der Ostermesse und vollständig eingehändigt worden, daß der Abdruck desselben nothwendig um diese Zeit hätte vollendet sein müssen, aber sich, aus mir unbekannten Ursachen, bis jetzt verzogen hat. Erst die Beilage zum 69. Stück der Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen, vom Montag den 28. August 1797, zeigt das Buch als soeben erschienen an; am 8. Sept. hat Jakob (XII 195) es in Händen. Gedruckt wurde die Rechtslehre in Leipzig bei Solbrig; so ist in den mir vorliegenden (3) Exemplaren auf S. 235 angegeben; nach Warda soll in andern Exemplaren diese Angabe fehlen. Ein entsprechender Vermerk findet sich dagegen in der Tugendlehre, wie es scheint, überhaupt nicht; die Lettern sind andre als in der Rechtslehre.

Beide Schriften erschienen einestheils gesondert als: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius. 1797 (XII S. Vorrede, dann 235 S., von denen die der doppelten Einleitung, in die Metaphysik der Sitten und in die Rechtslehre, S. I—LII, wiederum in römischen, die folgenden in arabischen Ziffern gesetzt sind; auf der letzten, nicht paginirten Seite finden sich Verbesserungen) und: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1797 (X u. 190 S. und 1. Bl. Verbesserungen); anderntheils vereint u. d. T. Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen. Abgefaßt von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1797. Dieser Obertitel ist so gleichlautend jeder der beiden Schriften vorgesetzt; daneben steht dann der Sondertitel:

[1]) S. darüber ebenfalls Warda a. a. O. (133 Anm.) Ob das Bruchstück als ein „von Kant beabsichtigter, vielleicht mit Rücksicht auf Nicolovius fortgelassener Schluß der Vorrede" anzusehen sei, möchte ich dahingestellt sein lassen.

Die Metaphysik der Sitten. Abgefaßt von Immanuel Kant. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1797, und entsprechend: Zweyter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Nach diesem doppelten Titel folgt dann überflüssigerweise auch noch der oben angegebene Titel der Sonderausgabe. Es wurde, so scheint es, der neue, doppelte Titel den mit Titel fertigen beiden Büchern nachträglich vorgeheftet

Über die Rechtslehre waren inzwischen bereits Recensionen erschienen, von denen eine, in den Göttingischen Anzeigen 1797, 1, 28. Stück, 18. Febr., Kant einer eingehenden Beantwortung werth schien. Eine solche wird in Aussicht gestellt in einem Briefe an Schütz, 10. Juli 1797 (XII 180ff.) und bestimmter, als Zugabe zu seinem Buche, in einem Briefe an Tieftrunk, 13. Okt. (XII 206). Da aber 1798 schon eine zweite Auflage der Rechtslehre nöthig wurde, so traf Kant in einem Schreiben an Nicolovius vom 9. Mai 1798 (XII 241) folgende Anordnung: Noch habe ich, was die zweyte Auflage der metaph. Anf. Gr. der Rechtslehre betrifft, anzumerken: daß zweyerley Titel dazu gemacht werden müßten: der eine, welcher nur das Wort „Zweyte Auflage" hinzufügte der Andere aber welcher so lautete: „Erläuternde Anmerkungen zu den metaph. Anfangsgr. d. Rechtslehre v. I Kant": damit die, welche das erstere (Buch schon besitzen nur das zweyte zu kaufen nöthig haben. Das kann nur so gemeint sein: es solle die gedachte Zugabe als Sonderschrift mit eigenem Titel gedruckt und dies Schriftchen der zweiten Auflage der Rechtslehre nur angeheftet werden, daneben aber, besonders für die Besitzer der ersten Auflage, auch separat käuflich sein. Dieser Anordnung entspricht aber die Ausführung nicht: die Zugabe erschien zwar separat unter dem im Briefe angegebenen Titel Königsberg, bey Friedrich Nicolovius. 1798. 31 S.; über die zwei verschiedenen Drucke dieser Schrift s. Lesarten), der zweiten Auflage der Rechtslehre aber ist sie nicht in eben dieser Gestalt, mit besonderem Titel und besonderer Paginirung, angehängt, sondern unter durchgehender Paginirung (S. 159—187) nicht am Ende, sondern inmitten des Werks, zwischen dem ersten und zweiten Theil, eingefügt. Daß dies nicht so von Kant beabsichtigt gewesen sein kann, geht, abgesehen von dem klaren Wortlaut des angeführten Briefes, aus der Sache hervor: der Anhang — ausdrücklich als solcher zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre im Titel bezeichnet — steht schon darum nicht richtig zwischen deren beiden Theilen, dem Privatrecht und dem öffentlichen Recht; überdies bezieht sich ein Theil der Anmerkungen auf das öffentliche Recht, ja es wird der zu diesem gehörige § 49 darin citirt. Diese sinnwidrige Einfügung kann also nur entweder vom Verleger auf eigne Hand verfügt, oder vom Drucker, vielleicht nur infolge eines Mißverständnisses[1]), bewirkt worden sein. Ich habe daher kein Bedenken getragen, die sachlich allein richtige und der ausdrück-

[1]) Es könnte etwa die Anordnung, daß der Anhang auf den ersten Theil — nämlich der Metaphysik der Sitten — folgen solle, irrthümlich auf den ersten Theil der Rechtslehre bezogen worden sein.

lichen Anordnung Kants entsprechende Stellung des Anhangs am Schluß der Rechtslehre wiederherzustellen. Wohl ebenso wenig ist Kant dafür verantwortlich zu machen, daß die zweite Auflage im Titel nicht, wie doch in dem Briefe ausdrücklich bestimmt wird, einfach so als „Zweite Auflage", sondern als „Zweyte mit einem Anhange erläuternder Bemerkungen und Zusätze vermehrte Auflage" bezeichnet wird. Da die Worte „und Zusätze" der Überschrift des in die Rechtslehre eingeschobenen Anhangs ebenso fremd sind wie dem Sondertitel des letzteren, so ist vermuthlich gemeint: und Zusätzen (nämlich: mit solchen vermehrt). Auch das entspricht gewiß nicht der Absicht Kants, da die zweite Auflage, abgesehen von einer einzigen, wohl gleichfalls durch die Göttingische Recension veranlaßten Änderung (249 1–3, s. u. Lesarten), irgendwelche Zusätze oder sachliche Änderungen gegenüber der ersten Auflage nicht enthält. An den stilistischen, orthographischen und sonstigen äußern Änderungen der 2. Aufl. aber (Königsberg, bey Friedrich Nicolovius. 1798. XII u. 266 S.) dürfte Kant erst recht keinen Theil haben. Und dasselbe gilt jedenfalls auch von den viel stärkeren Änderungen, welche die i. J. 1803 erschienene „Zweyte verbesserte Auflage" der Tugendlehre (X u. 188 S., dazu Inhaltsverzeichniß auf nicht paginirtem Blatt) gegenüber dem Erstdruck aufweist. Von Nachdrucken liegen vor einer der Rechtslehre, Frankfurt und Leipzig, 1797 (XII u. 235 S.), und einer der Tugendlehre, keck als 2. Auflage bezeichnet, Kreuznach bei Ludwig Christian Kehr, 1800, derselbe Druck mit der Jahreszahl 1803 (248 S.). Auch ein zweiter Druck der „Erläuternden Anmerkungen", Königsberg, 1800 (32 S.), von dem ein Exemplar aus der Bibliothek des Paulus-Museums in Worms mir vorlag, ist, da ein Verlag nicht angegeben ist, wohl als Nachdruck zu bezeichnen.

Sachliche Erläuterungen.

1. Zur Rechtslehre. — Die von Kant gebrauchten juristischen Termini bedürfen im allgemeinen keiner Erklärung, da das im Text Gesagte zum Verständniss hinreicht. Sie sind fast durchweg dem Achenwall entnommen, auf den jede genauere Untersuchung dieser Dinge an erster Stelle zurückzugehen hat. Tieftrunks umfänglicher Commentar („Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht zur Erläuterung und Beurtheilung der Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant", zwei Theile, Halle 1797 und 1798) giebt meist nur eine weitläufige Umschreibung dessen, was bei Kant selbst steht. Eine beachtenswerthe Kritik der Kantischen Rechtslehre liefert L. H. Jakob in den „Annalen der Philosophie", Bd. 3, S. 13—58, 1797; vgl. auch dessen Brief an Kant, 8. September 1797 (XII, 196).

206 7.12 Garve — in seinem Werk, Vermischte Aufsätze] 1796. In unmittelbarem Anschluß an die citirte Stelle (in dem Aufsatz „Von der Popularität des Vortrages") beklagt sich Garve, daß seit einiger Zeit „verschiedene Schriftsteller aus der Kantischen Schule an den Namen eines Populärphilosophen eine verächtliche Nebenidee geknüpft" hätten. Die von Kant angeführte Bemerkung hatte also deutlichen Bezug, wenn nicht auf Kant selbst, so doch auf dessen Schule.

207 14 Lavoisier] 1743—1794, der alsbald nach der Entdeckung des Sauerstoffgases (durch Priestley 1774) die richtige Erklärung des Verbrennungsprocesses lieferte, dadurch und durch seine weiteren Entdeckungen die Stahlsche Phlogistontheorie beseitigte und die Chemie auf eine neue Grundlage stellte.

207 15 Brown] 1735—1788. Vgl. Anthropologie Bd. VII 255 26.

207 33.34 ein tübingscher Recensent] nach aller Wahrscheinlichkeit derselbe, gegen den sich Kant in der Vorrede der Kritik der praktischen Vernunft bereits zu wehren hatte (vgl. Bd. V, S. 505 f.), nämlich der Tübinger Professor J. Fr. Flatt, der in den Tüb. gel. Anz. zahlreiche Schriften von und über Kant und dessen Schule recensirt hat und dabei, ebenso wie in seinen eigenen Schriften, in immer neuen Wendungen besonders den Vorwurf wiederholt, daß die Lehre Kants in Stücken, auf die sie selbst großes Gewicht lege, nicht neu sei. So will er die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile bei Samuel Werenfels (T. g. A., 1789, S. 620), dann bei Lambert (1790, S. 89) gefunden haben; er berichtet mit Genugthuung von der Entdeckung seines Gesinnungsgenossen, des Stuttgarter Professors Schwab, daß schon die Alten (Plut. adv. Col. 1119 f., mit Bezug auf Stilpos Satz, daß es nur identische Urtheile gebe) diese Unterscheidung gekannt hätten (1794, S. 410). Und so heißt es nun, T. g. A., 1795, S. 815, in der Recension einer in Erlangen erschienenen mathematischen Dissertation von J. C. Yelin: „In Ansehung der Construction dieser und anderer krummer Linien erinnert d. H. Vf. noch mit Recht, daß dadurch nicht nothwendig eine mechanische Beschreibung verstanden werde, und diese also keiner praktischen Richtigkeit bedürfe; weil nun heut zu Tag alles in der Kantischen Sprache ausgedrückt sein muß, so nennt er die Construction einer Größe eine Darstellung durch reine Anschauung. Zum Beweis, daß blos die Sprache, keineswegs aber der Begriff neu sei, will Rec. eine Stelle aus der Vorrede zu Hausens Elem. Geometriae hersetzen, wo es von den geometrischen Constructionen heißt: „*De actuali . . . est*“ (die von Kant, oben 208 33—35, citirten Worte; darauf weiter:) „Es ist Zeit, sagt Herr Nicolai in einer neuen Schrift, daß bald ein neuer Zeidler wiederum den Mißbrauch scholastischer Terminologieen rüge, womit unsere teutsche energische Sprache verderbt und die Philosophie nicht gebessert.“ Direct wird zwar hier, wie man sieht, nur der unnöthige Gebrauch Kantischer Terminologie zum Ausdruck einer einfachen, jedem Mathematiker geläufigen Unterscheidung getadelt; aber gewiß nicht ohne Grund setzt Kant dabei die Nebenabsicht voraus, wieder einmal einen wichtigen Punkt seiner Lehre als eine altbekannte Sache erscheinen zu lassen, für die Kant nur unnöthiger Weise eine neue „Sprache“ eingeführt habe, wie es ihm von Eberhard und dessen ganzer Partei, besonders oft aber von dem anonymen, doch wohlbekannten tübingschen Recensenten widerfahren war. Man könnte sich wundern, dem Theologen und Philosophen Flatt als Recensenten einer mathematischen Dissertation zu begegnen. Aber Flatt war in der That sehr vielseitig; seine „Vermischten Versuche“ z. B. enthalten neben rechtsphilosophischen, dogmatisch-, exegetisch- und historisch-theologischen sowie

religionsphilosophischen Aufsätzen auch einen über den Begriff der Subtraction. Vermuthlich war ihm die Anzeige jener mathematischen Abhandlung nur der willkommene Anlaß, wieder einmal seinem Herzen gegen Kant und dessen siegreich vordringende Schule Luft zu machen.

$208_{5.36}$ Hausen] 1693—1745, Professor der Mathematik in Leipzig. Vgl. Anthropologie, Bd. VII 213_{26}.

208_{10} wie Wolff ihn erklärt] Ontol. § 588: Si ad simultaneorum A, B, C, D etc. coexistentiam attendentes modum, quo A coexistit ipsi B, distinguimus a modo quo ceteris C et D coexistit, et similiter modum, quo B coexistit ipsi C, a modo, quo ceteris A et D coexistit etc., quatenus tali ordine iuxta se invicem collocantur, ut distantia inter A et C sit diversa a distantia inter idem A et D etc., notionem spatii habemus. Patet propositionis veritas per experientiam, si ad obiecta quaevis nobis proxima attendamus ... Vgl. Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt etc. § 45.46.

208_{24} Hr. Nicolai] Es handelt sich um die „Geschichte eines dicken Mannes", 1794, wo über den pedantischen Mißbrauch philosophischer, besonders Kantischer Terminologie zur Bezeichnung alltäglicher Dinge nicht allzu witzig gespottet wird; vgl. auch die „Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz", Bd. XI, 1796, S. 183 Anm. Kants Bemerkung mag durch die Berufung des tübingschen Recensenten auf Nicolai (s. o. zu $207_{33.34}$) mitveranlaßt sein.

209_{1} Shaftesburys Behauptung] Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, Tr. II Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour (1709), Sect. I (im 3. Absatz): Truth ... may bear all Lights: and one of those principal Lights ... is Ridicule itself ... So much, at least, is allow'd by All, who at any time appeal to this Criterion ...

215_{8} Newton] beruft sich für seine Lex III in der That nur auf „vielfältige Erfahrung" (in der Einl. zu den Principia: Axiomata s. leges motus, Lex III, nebst Scholion zu den Axiomata).

$224_{2.3}$ Übertretung (*reatus*).] *Reatus* heißt vielmehr der Anklagezustand. Kant folgt in dem abweichenden Gebrauch des Wortes dem Achenwall (Jus nat. § 17); ebenso in der Fassung der Begriffe *culpa* und *dolus*. Vgl. auch „Religion etc.", oben.

234_{17} Maskopei] von holl. Maatschappij, Handelsgesellschaft.

235_{15} Dieses vermeinte Recht] vgl. „Über den Gemeinspruch etc." (in der „Folgerung" zu Abschn. II).

236_{20} nach dem Ulpian] Corp. iur. civ. D. 1_{1}, 10_{1}. J. $1_{1.3}$.

239_{14} Cicero] in dem Werke de officiis.

$270_{29.30}$ *dominus directus ... dominus utilis*] Achenwall § 162. Beispiele: Lehnsherr und Vasall, Eigenthümer und Erbpächter (*emphytheuta*).

272_{21} ff. Die äußern Förmlichkeiten ...] die altrömische stipulatio. — Die subtile Untersuchung über die Stetigkeit im Besitzübergang (in der Vorlesung dem Problem der Stetigkeit in der Bewegung verglichen) ist dem Achenwall fremd; ebenso der auch sonst so nicht gebräuchliche Terminus *pactum re initum* 273_{6}; $275_{7.22.34}$.

273 13.14 Moses Mendelssohn in seinem „Jerusalem"] 1783 (auch citirt im „Gemeinspruch", Abschn. III). Dort findet sich (S. 29 ff.) eine Untersuchung des Ursprungs der Zwangsrechte und der Gültigkeit des Vertrags.

285 21 nur der Species nach] vielmehr dem Genus nach. So richtig Achenwall § 219. Dagegen gilt Zurückerstattung in specie beim Commodatum, § 210. Diese ganze „dogmatische Eintheilung" entnimmt die Materie aus Achenwall; das System selbst ist Kants Eigenthum.

286 28 (nach Achenwall)] § 207: pecuniae usum praecipuum et ordinarium consistere in alienando. Das will freilich keine Definition sein; eine solche war vielmehr § 205 gegeben: Et res ista, cuius definita quaedam quantitas physica sumitur pro mensura pretii obiectorum quorumvis aestimandorum, pecunia vocatur. Aber schon in der Vorlesung macht Kant aus dem ersteren Satze eine Definition: Pecunia est res, cuius usus ordinarius consistit in alienando.

289 12 (nach Adam Smith)] Auch hier hat erst Kant dem allgemeinen Gedanken des Autors die Form einer Definition gegeben. Smith sagt nur (Wealth of Nations, B. I, ch. IV): Money . . . has become in all civilized nations the universal instrument of commerce, by the intervention of which goods of all kinds are bought and sold, or exchanged for one another, und lehrt andrerseits (ch. V), daß der letzte und wahre (nach einer zweiten Stelle: der allgemeine) Maßstab, wonach der Werth aller Güter zu allen Zeiten und an allen Orten geschätzt und verglichen werden könne, die Arbeit sei; woran das Wort Fleiß in der von Kant formulirten Definition die Erinnerung bewahrt.

289 33 ff. Büchernachdruck] vgl. die Abhandlung „Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks" in der Berl. Monatsschrift 1785.

290 13 *furtum usus*] Anmaßung des Gebrauchs einer Sache, der nur dem Eigenthümer zusteht, durch den Nichteigenthümer; z. B. der Pfandleiher trägt den ihm verpfändeten Überzieher.

291 2 Ingrossation] Eintragung in das Grundbuch; auch 362 8.

291 5 „Kauf bricht Miethe"] nicht nach Achenwall § 217. Die Darstellung Kants ist eine genaue Wiedergabe der hierüber geltenden Sätze des römischen Rechts.

294 26 f. Testamente . . . *sunt iuris naturae*] dagegen Achenwall § 240: testamenta non esse iuris naturalis.

304 8 Marsdens] Erforscher der Sprachen etc. der malayischen Völker, besonders Sumatras (1754—1836).

306 19 (wie Achenwall meint)] Auch in der Vorlesung findet sich diese Kritik (vgl. oben 242 12—19) an Achenwalls Eintheilung des Naturrechts in das natürliche i. e. S. (d. h. Privatrecht) und das gesellschaftliche (zum Eingang des ersten und wieder des zweiten Buchs des Jus naturale). Doch schließt sich Kant in der Vorlesung noch an Achenwall äußerlich an, indem er das Ehe- und Familienrecht als ersten Abschnitt des gesellschaftlichen Rechts vorträgt, dem dann das Staats- und Völkerrecht folgt.

312 1 ff. § 44.] Für den wichtigen Satz, daß der Eintritt in den bürgerlichen Zustand nicht aus bloß empirischen Gründen, sondern *a priori* nothwendig

O Gott! du bist allein des Alles Grund! . . .
Ja, könnten nur bei dir die festen Kräfte sinken,
So würde bald, mit aufgesperrtem Schlund,
Ein allgemeines Nichts des Wesens ganzes Reich,
Die Zeit und Ewigkeit zugleich,
Als wie der Ocean ein Tröpfchen Wasser, trinken.

460 17 Chremes beim Terenz] Heaut. I 1 25 (77)

461 21 Haller] Vom Ursprung des Übels, II 107.

470 18 Aristoteles] ὠ φιλοι, οὐδεις φιλος wird als Ausspruch des Aristoteles angegeben von Favorinus bei Diog. Laert. V 1.21. (Wenn es dort weiter heißt: dies stehe auch im 7. Buche der Ethik, so scheint p. 1245 b 20 gemeint, wo aber vielmehr steht: ὡς οὐδεις φιλος ᾧ πολλοι φιλοι.) Vgl. VII 152 und XI 319.

472 20 (*rara* — *cygno*)] Juven. sat. X 6, 165.

485 10 (*hic* . . . *Horat.*)] *Ep.* I 1 60.

486 4—8 Protagoras — Cap. 1).] Bei Quintilian a. a. O. wird von Protagoras nur Rhetorisches berührt. Gemeint ist vielmehr Cic. de nat. deor. I 23, 63. „von seinem Landbesitz" ist falsch übersetzt; urbe atque agro exterminatus: „der Stadt und des Landes verwiesen." (Protagoras war nicht in Attica ansässig, sondern zugereist.)

489 34 nach dem Horaz] Carm. III 2 31.32: raro antecedentem scelestum deseruit pede Poena claudo.

Lesarten.

Bei der Rechtslehre wie bei der Tugendlehre konnte man in Zweifel sein, welche der beiden zu Kants Lebzeiten erschienenen Auflagen dem Druck zu Grunde zu legen sei. Nach den für diese Ausgabe allgemein geltenden Grundsätzen (I 508) sollte der Neudruck geschehen auf Grund des Textes der letzten Auflage, in welcher Änderungen enthalten sind, die mit Sicherheit oder mindestens mit großer Wahrscheinlichkeit auf Kant selbst zurückgeführt werden können. Nun enthält zunächst die 2. Aufl. der Rechtslehre, wenn man vom Anhang absieht (der ja nicht eine Änderung, sondern eine selbständige Zugabe darstellt), allerdings eine sachliche Änderung, die als von Kant herrührend anzunehmen ist, nämlich die (wohl durch die Göttinger Recension veranlaßte) nähere Erklärung zum Worte Läsion, 249 1–3. Im übrigen sind Druckfehler der 1. Aufl. (nicht bloß die in dieser selbst am Schluß bereits verzeichneten) berichtigt, und auch sonst finden sich hin und wieder leichte Verbesserungen. Aber diesen stehen gegenüber mindestens 40 neue Druckversehen gewöhnlicher Art, außerdem 18 schwerere Fehler, 21 Auslassungen, die sich auf ein oder zwei Wörter bis zu ganzen Satzstücken erstrecken; weiter eine sehr große Zahl interpunctioneller, orthographischer und kleinerer sprachlicher Änderungen; z. B sind über 80mal, doch nicht etwa consequent, die Dativ-e (dem Volke, dem Staate etc.) zugesetzt, nichts anders durch nichts anderes ersetzt, und was solcher schul-

meisterlicher „Verbesserungen“ mehr sind; es ist über 60 mal, doch ohne Grund oder Regel, der in der 1. Aufl. allerdings reichlich, aber nicht sinnwidrig verwendete Sperrdruck unterlassen. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß Kant an all dem keinen Theil hat, daß seine eigne Sorge um die 2. Auflage sich auf jene einzige sachliche Änderung beschränkte. Und so schien es, wenn auch nicht völlig dem Buchstaben, dann um so mehr dem Sinn jenes allgemeinen Grundsatzes gemäß, den Erstdruck als den (bis auf jene einzige Verbesserung) maßgeblichen anzusehen, Änderungen der 2. Aufl. also nur so weit in den Text aufzunehmen, als sie wirklich einleuchtende Verbesserungen darstellen.

Besondere Umstände müssen bei dem Druck der Erläuternden Anmerkungen zur Rechtslehre gewaltet haben. Diese sind in demselben Jahre 1798 im Verlag von Fr. Nicolovius in zwei Drucken erschienen, die sonst zwar bis zur Seiten- und Zeilenabtheilung, auch in den Lettern übereinstimmen, aber eine Anzahl von Abweichungen in orthographischen und anderen Kleinigkeiten aufweisen. Und zwar ist nicht etwa der eine Typus ausschließlich durch den in die 2. Aufl. der Rechtslehre eingeschalteten Anhang, der andre durch die Sonderausgabe vertreten, sondern es existiren Sonderdrucke beider Typen, während wenigstens die mir vorliegenden (drei) Exemplare der 2. Aufl. einem und demselben Typus angehören. Ich vermuthe, daß die Abzüge für die Sonderausgabe, welche von dem für die 2. Auflage der Rechtslehre veranstalteten Satz nur unter Änderung der Paginirung und Weglassung der Columnentitel hergestellt waren, der Nachfrage nicht genügten, und daß nun, da der ursprüngliche Satz inzwischen abgebrochen war, der Text nochmals gesetzt werden mußte; wobei der Erstdruck zwar als Vorlage diente und sonst bis ins einzelne getreu (auch in denselben Lettern) nachgebildet wurde, beim Satz aber oder bei der Correctur die erwähnten geringfügigen Abweichungen theils mit, theils ohne Absicht hineinkamen. Die beiden Typen unterscheiden sich leicht an der Stelle S. 12 des Sonderdrucks = S. 168 der 2. Aufl; dort steht in der 2. Aufl. und den dieser entsprechenden Exemplaren des Sonderdrucks Z. 8 (in dieser Ausgabe 361 17) das richtige Citat S. 129, dagegen Z. 9 (361 19) fälschlich Das st. Daß; die abweichenden Exemplare des Sonderdrucks dagegen haben an ersterer Stelle fälschlich S. 29, an zweiter richtig Daß. (Der Fehler § 30 st. § 31 ist beiden Typen gemein.) Hiernach dürfte als Erstdruck der in der 2. Aufl. und der dieser entsprechende Typus der Sonderausgabe anzusehen sein. Er ist in den Lesarten durch A^2, der abweichende Typus durch B bezeichnet.

Handelt es sich bei der Rechtslehre fast durchweg nur um die bei verschiedenen Auflagen gewöhnlichen Abweichungen, so stellt dagegen die 2. Aufl. der Tugendlehre eine sehr eingreifende, größtentheils stilistische, an manchen Stellen aber auch den Sinn mehr oder weniger berührende Überarbeitung der ersten dar. Schubert und nach ihm Hartenstein hatten diese Überarbeitung ohne Bedenken Kant selbst zugetraut. Doch ist das schon wegen der gesundheitlichen Verfassung Kants in seinen letzten Lebensjahren wohl ganz ausgeschlossen. Eher wäre denkbar, daß Kant einen seiner Freunde zu einer solchen

stilistischen Überarbeitung ermächtigt hätte; ebenso möglich und schließlich wahrscheinlicher ist aber, daß sie ohne sein Vorwissen und seine Mitwirkung durch irgend einen vom Verleger Beauftragten bewirkt wurde, lediglich in der Absicht, das Buch dem Publicum etwas schmackhafter zu machen. Viele der Änderungen sind sachlich zwar unanstößig und stilistisch nicht ungeschickt, aber nicht etwa nur ohne pietätvolle Rücksicht auf Kants sprachliche und stilistische Eigenheiten, sondern mit der sichtlichen Absicht vorgenommen, diese soviel als nur möglich zum Verschwinden zu bringen. Bedenklicher noch sind die sachlichen Eingriffe; unter diesen sind einige, von denen man sich nicht wohl denken kann, daß Kant, hätte er Kenntnis davon gehabt, sie gebilligt hätte. Bei dieser Sachlage konnte es nicht zweifelhaft sein, daß der Erstdruck zu Grunde zu legen und Änderungen der 2. Aufl. nur in den wenigen Fällen aufzunehmen seien, wo man sie ohnedies als richtig erkennen müßte. Die Abweichungen erstrecken sich auch auf das Äußere der Eintheilung: aus I. und II. ist Erster, Zweiter Theil, aus 1., 2. Theil 1., 2. Buch, aus 1., 2. Buch 1., 2. Abtheilung geworden u. s. f.; in der Einleitung hat der Abschnitt Von der Tugend überhaupt, der in A^1 unnumerirt geblieben ist, die Nummer XIV. erhalten, wodurch aus XIV.—XVIII. in A^1 XV.—XIX. in A^2 geworden ist. Diese letzte Änderung ist zwar sachlich begründet, sie ist aber zugleich von so geringem Belang, daß sich der Herausgeber nicht entschließen konnte, in diesem einzigen Fall vom Urdruck abzugehen. Verzeichnet sind übrigens die Abweichungen der 2. Aufl. beider Schriften von der ersten in den Lesarten; abgesehen natürlich vom bloß Sprachlichen und Orthographischen, sowie von der Interpunction, soweit sie den Sinn nicht berührt.

Da die Rechtslehre sich in weitem Umfang an Achenwalls Naturrecht[1]) anlehnt, welches ebenfalls bei den in den Jahren 1767—1788[2]) zwölfmal von Kant gehaltenen Vorlesungen über Naturrecht als Textbuch gedient hat, so lag es nahe zu vermuthen, daß aus erhaltenen Nachschriften dieser Vorlesung nicht bloß für das Sachverständniß, sondern selbst für den Text der Rechtslehre einiges zu gewinnen sein möchte. Daher war es dem Herausgeber erwünscht, wenigstens eine solche Nachschrift (von Gottfr. Feyerabend, aus dem Sommersemester 1784, Eigenthum der Danziger Stadtbibliothek) einsehen zu können. Die Vergleichung ergab indessen, daß von einer irgend engeren Anlehnung der Rechtslehre an die Vorlesungen nicht die Rede sein kann. Es war aus der letzteren wohl für die „Sachlichen Erläuterungen" einiges zu entnehmen; für den Text aber kam einzig in Betracht die ausdrückliche Erklärung über den substantivischen und adjectivischen Gebrauch von Recht, recht (s. u. zu

---

[1]) Ius naturae in usum auditorum (mir lag vor: ed. VI. emendatior, Gottingae 1767), sowie Prolegomena iuris naturalis in usum auditorum (3. ed., Gott. 1767).

[2]) Nach Arnoldts Nachweisungen, Altpr. Monatsschr. Bd. 27, 1890, S. 99 ff vgl. 302 ff. 313.

23$_{35}$), wodurch eine nicht ganz leichte Frage von nicht bloß orthographischem
teresse in erwünschter Weise ihre authentische Erledigung fand.

Wie bei der Kritik der praktischen Vernunft durfte sich der Herausgeber
ach bei der Metaphysik der Sitten der Mitarbeit seiner Freunde Dr. Görland
nd Dr. Vorländer (anfangs auch noch Dr. Nolte) erfreuen. Besonders werth-
oll aber war es ihm, für die Rechtslehre in R. Stammler einen zugleich in
antischer Philosophie gründlich gebildeten Juristen zur Seite zu haben. Seine
ülfe erstreckte sich nicht bloß auf die Sacherklärung, sondern nicht minder
uf die Textgestaltung. Bei dieser wurde noch vorsichtiger als in der Kritik
r praktischen Vernunft verfahren; vielleicht nach dem Urtheil mancher etwas
vorsichtig. Es hätten wohl die in den Lesarten zu 252$_{35}$, 287$_{28}$, 315$_{36}$, 423$_{11}$, 447$_{4}$
nd $_{6}$ angemerkten Verbesserungen in den Text aufgenommen werden sollen.[*)]

205$_{11}$ als] zu streichen? Vorländer (schwerlich; die gleiche Verbindung ist
s findet sich 253$_{11}$, 326$_{10}$, 369$_{6}$) ‖ 207$_{6}$ die gegenwärtige] verst. Philosophie
ler: Art zu philosophiren). ‖ sein] A^1 ein A^2 weniger gut ‖ 207$_{14}$ Ein]
n A ‖ 207$_{35}$ (oder Mathematik)] A (oder der Mathematik) Hartenstein ‖ 208$_{27}$
ßt sich] A^1 läßt es sich A^2 ‖ 209$_{9}$ den] A^1 dem A^2 ‖ 209$_{15,16}$ Die—können.]
^{1} fehlt A^2 ‖ 210$_{30}$ vor einer Gerichtsbarkeit.] vor einer Gerichtbarkeit. A^1 durch
n Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit A^2, wie unten 296$_{13,14}$. Doch
immt auch die Überschrift des Episodischen Abschnitts hier Z. 18 nicht mit
1$_{12,13}$ überein; desgleichen sind die Zusätze in Klammern Z. $_{4,5}$ und $_{22,30}$
eser Tafel eigenthümlich. ‖

211$_{29}$ Sinn. Oder] Mellin. Sinn: oder A. Sinn. Oder oder
olte, vielleicht richtig ‖ 213$_{19}$ desselben] derselben A (was, auf Willkür be-
gen, unlogisch wäre; auf Begehrung in Begehrungsvermögen aber zu be-
eben vielleicht bei Kant nicht ganz ausgeschlossen — s. z. B. 356$_{14}$ —,
er indessen, nach viermal richtiger Beziehung, kaum möglich erscheint) ‖
13$_{25}$ sie] nämlich die Vernunft ‖ 213$_{26}$ ihrer] von ihrer? Vorländer (was aber
em Gedanken Kants vielleicht doch nicht ganz entspricht. Es schwebt ohne
weifel vor: Bestimmbarkeit unabhängig von sinnlichen Antrieben — also nicht durch
lche; welches beides dann hart, aber nicht unverständlich, in Eins zusammen-
ezogen ist) ‖ 214$_{26}$ Eben so, mag] Eben so mag A ‖ 215$_{4}$ darum] bloß dar-
n? ‖ 215$_{26}$ immer auch] A^1 auch immer A^2 ‖ 215$_{35}$ ebendieselbe] nämlich die
rfahrung ‖ 217$_{14}$ Erziehung, der] Erziehung der A ‖ 218$_{15}$ welches] A^2 welche A^1
219$_{9}$ müssen] müsse? Aber Kant hat vielleicht so geschrieben, indem er unter
em Einfluß der vorhergehenden Plurale Bestimmungsgründen, Neigungen, Ab-
eigungen in den Plural überging (Nolte) ‖ 220$_{16,17}$ Verschiedenheit—Triebfeder]
Verschiedenheit der Triebfeder, welche die eine oder die andere Gesetzgebung
ellin; doch läßt das Überlieferte sich vertheidigen ‖ 220$_{20,21}$ ist, welche] bei
ant möglich ‖ 220$_{31}$ doch] A^1 Druckf.-Verz. A^2, fehlt A^1 Text ‖ 220$_{35}$ aus

[*)] Druckfehler: 242$_{1}$, st. nente l. nente. 260$_{8}$ fehlt ein ſ im Anfang der
eile. 269$_{27}$ fehlt) nach u. ſ. w. 272$_{19}$ st. Acception l. Acceptation.

üben] mit machen zu verbinden (Görland) || $221_{16.17}$ zu bestimmen, und] Hartenstein bestimmen und A || 221_{33} betreffen] betrifft? Vorländer. Doch möchte das Überlieferte sich halten lassen, nicht als Infinitiv, sondern indem hier an Lust oder Unlust, hernach bei kann Z. 36 an den jedesmaligen Fall gedacht ist — 222_{19} (ihrer Form)] A ihrer Form nach läge nahe; doch läßt sich das Überlieferte auch verstehen || $223_{27.28}$ sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins] sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins A[1] im Text, sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen, der Identität seines Daseins A[1] Druckf.-Verz., ebenso, nur ohne Komma, A[2]. Es darf wohl als sicher angenommen werden, daß das versehentlich ausgefallene der Identität in der (auch sonst fehlerhaften) Druckfehlerverbesserung nur irrthümlich an die unrichtige Stelle gerathen ist || 223_{35} unrecht] Unrecht A. Daß das Adjectivum gemeint, scheint nach der lateinischen Wiedergabe hier wie nach $224_{7.8}$ und zahlreichen weiteren Stellen sicher. Vgl. unten zu 231_{26} und $236_{12.13.14}$. Im Vorlesungsheft (s. o. S. 528 f.) wird unterschieden: recht adjective betrachtet, welches nur singulariter genommen werden könne, und substantive, welches pluraliter genommen wird. „Ich habe Recht wozu, wenn ich jemand wozu zwingen kann. Eine Handlung ist recht, wenn sie unbeschadet der allgemeinen Freiheit zu einem allgemeinen Gesetz gemacht werden kann. Das ist adjective. Da braucht der Mensch dem andern nur nicht unrecht thun; habe ich aber ein Recht, so kann ich ihn wozu zwingen.“ Das schließt zwar nicht aus Recht, Unrecht auch im erstern Sinne zu schreiben, wenn der substantivirte Allgemeinbegriff gemeint ist; so $229_{25.26}$: woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (iustum et iniustum) erkennen könne. (So verhält sich z. B. „Gut“ und „Übel“ zu „gut“ und „übel“.) Wenn aber, wie hier, recht, unrecht als Prädicat gesetzt wird, so ist doch die adjectivische Schreibung nothwendig. Nahe liegt die substantivische Schreibung in der Verbindung mit „thun“. Aber wenigstens in „recht thun“ wird „recht“ sicher nicht substantivisch verstanden (vgl. „gut, übel thun“; dagegen „ein Übel anthun“ wie „ein Unrecht anthun“); also wäre auch in dieser Verbindung die adjectivische Schreibung folgerichtig. Doch wurde die Schreibung Unrecht thun festgehalten, wo sie in der Druckvorlage sich fand || 224_{5} vorsetzliche] vorsetzliche A || 224_{8} ungerecht] A[2] ungerecht A[1] || 224_{34} positive] Kirchmann Erl. 65 natürliche A (eine schwerlich haltbare Erklärung des überlieferten Textes versucht Tieftrunk, Philos. Unters. üb. d. Privat- u. öfftl. Recht 1797/98 I 72 f. || 225_{10} weil] wohl in der älteren, temporalen Bedeutung (während, indem); daher nicht zu ändern (in einem Exemplar fand ich an den Rand geschrieben: wenn). Sinn: daß in der Probe, der ihn deine Vernunft unterwirft . . . sich erweist, daß er . . . || 225_{23} hätte] wäre (Vorländer Görland) läge nahe wegen des folgenden gerieth, da aber das Überlieferte immerhin einen Sinn giebt, mochte ich nicht ändern || 226_{6} auf Gesetz] auf das Gesetz (Nolte) oder aufs Gesetz liegt nahe, doch ist die Weglassung des Artikels bei Kant am Ende möglich || 226_{9} also] A[1] Druckf.-Verz. A[2] als A[1] Text || 226_{19} Handeln] A[2] handeln A[1] || 228_{2} gütige] A[1] gültige A[2] (Druckfehler) ||

230_{8} **desselben**] Vorländer **derselben** A 230_{12} **durch**] A **dadurch** Hartenstein Schubert; ob **durch die Handlung eines von beiden Freiheit sich mit der des andern** Görland (ansprechend; aber **durch die Handlung** bleibt schwierig). Bei solcher Unsicherheit habe ich vorgezogen nichts zu ändern $230_{21.22}$ **eines — des andern** A Text **Eines — des Anderen** A[1] Druckf.-Verz. A[2] (doch müßte dann auch Z. 25 **des Einen — des Andern** geschrieben werden. Da die Schreibung in den Originaldrucken fortwährend schwankt, schien es zwecklos im einzelnen Fall zu ändern) 230_{33} **kann.***] Mellin **kann** etc.' A 231_{14} **ganz**] Ich hätte **ganz allein** für eine genügend sichere Verbesserung gehalten; aber schließlich bestehen doch noch andere Möglichkeiten, z. B. könnte **ganz** aus der vorigen Zeile versehentlich wiederholt, also überhaupt zu streichen sein (so Görland) 231_{26} **unrecht**] **Unrecht** A (vgl. oben zu 223_{35}. Zweifellos handelt es sich Z. 26 und Z. 29 um denselben Begriff; es müßte also, wenn hier **Unrecht** stehen bleiben sollte, Z. 29 geändert werden; da aber ist das Adjectivum durch den Gegensatz **recht** Z. 32 geschützt; also war die nothwendige Übereinstimmung zwischen Z. 26 und 29 durch Änderung der ersten Stelle herzustellen. Es ist auch eher anzunehmen, daß der Setzer oder Abschreiber aus dem minder geläufigen, in der **Rechtslehre** aber regelmäßig so gebrauchten Adjectivum das ihm geläufigere Substantivum gemacht hat als umgekehrt) $232_{18.19}$ **Gesetze; aber,**] **Gesetze aber** A **Gesetze; aber um** Görland (doch kann das um wohl entbehrt werden) 235_{7-11} **Dieweil — versorgen.**] A Der Satz ist nicht ohne Schwierigkeit. Der Sinn scheint zu sein: Für das Recht besteht zunächst die dynamische Analogie der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Da aber der Dynamik überhaupt die reine Mathematik (Geometrie) zu Grunde liegt, so muß es neben der dynamischen auch eine rein mathematische (und zwar geometrische) Analogie zum Recht geben, nämlich die des Rechten in der Bedeutung des beiderseits gleichen Verhaltens. **„Ein bloß formaler in der reinen Mathematik"** kann verwundern, da der dynamische Begriff auch bloß formal ist. Aber im Vergleich zum mathematischen kann er wohl als relativ materialer gedacht sein. Irgend etwas am Text zu ändern wäre gewagt $234_{29.30}$ **aufrufen**] A[1] **anrufen** A[2] vielleicht richtig | 235_{4} **Anspruch**] **Ausspruch** A | 235_{8} **solche**] A nämlich Dienste. Die Auslassung an sich ist nicht auffällig, aber Z. 2 steht Singular. Ich möchte dennoch nicht ändern, da Kant im Gebrauch des Numerus bei Zurückbeziehung sich große Freiheit gestattet. Da mehrere Subjecte in Frage stehen, sind es in der That **Dienste**, also construirt er, als ob Plural vorausgegangen wäre | 235_{11} *soli*] Hartenstein (des Himmels — der Erde) *poli* A | 236_{12} **recht**] **Recht** A (vgl. zu 223_{35} und 231_{26}. Das Adj. ist auch hier gefordert durch den Gegensatz **unrecht** 13.14 wie durch den allgemeinen Kantischen Gebrauch) | 237_{9} **obstehende**, A[1] **obenstehende** A[2] | 237_{19} **als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren** (*titulum*)] A fehlt etwas wie **enthaltend**? Außerdem ist **den letzteren** unverständlich. Ich vermuthe **dem letzteren**, nämlich **dem Verpflichten** — zog aber bei der Unsicherheit der Sache vor nichts zu ändern | 237_{33} **mehrerem**] A[1] **mehreren** A[2] 238_{35} **anheim fällt,**] A fehlt etwas wie **sondert** | 239_{28} **unabhängiger**] A **unabhängige** Gör-

land sehr ansprechend, aber doch wohl nicht richtig. Auf der Mensch bezogen würde es bei Kant wohl nicht Persönlichkeit sondern Person heißen; so aber entspricht das Abstractum Persönlichkeit dem Abstractum Menschheit || 239 29 Zweck, wiederum] Zweck wiederum A || 241 11.12 die weder Recht noch Pflicht haben] in A Schwabacher Lettern. Da solche Hervorhebung im Druck sonst in dieser ganzen Eintheilung nicht geschehen, schien es richtiger sie auch hier zu unterlassen || 241 32.33 aber doch nicht durch seinen] A durch seinen aber doch nicht Görland aber doch nicht durch einen Vorländer (so auch eine Randbemerkung in einem mir vorliegenden Exemplar), wodurch der Anstoß an der Wortstellung vielleicht gehoben würde. Ich mochte nichts ändern ||

246 20 formale] A^1 formelle A^2 || 247 15 es ihn] ihn A || 248 9 seinem] Hartenstein meinem A || 248 15 sie] A nämlich die Leistung, wie Z. 9 || 249 1–3 (Abbruch — kann)] A^2 (Unrecht) A^1 (die einzige sachliche Änderung der 2. Aufl., ohne Zweifel veranlaßt durch die Frage des Göttinger Recensenten: „Aber was heißt lädiren? Setzt der Begriff der juristischen Läsion nicht den Begriff des Mein und Dein voraus?") || 249 7 im Besitz] A im empirischen (oder physischen) Besitz Mellin (Ersteres wäre nach Z. 13 vorzuziehen. Doch ist möglich, daß Kant den Ausdruck zunächst im gewöhnlich, besonders von den Juristen verstandenen Sinn setzt, dem ja auch die Parenthese entspricht, um ihn dann erst aus seinem philosophischen Gesichtspunkt genauer zu fassen) || 250 30 er es] so A er Hartenstein (aber man könnte ebenso gut und vielleicht noch eher im Folgenden frei streichen; und schließlich ist das Überlieferte möglich. — Dagegen ist der folgende Satz schwierig: es fehlt ein Hauptsatz, der das enthielte, was mit weil etc. begründet wird. Indessen ist der Sinn klar: sondern — es verhält sich so, wie vorher gesagt worden, nämlich: der Boden muß für frei erst ausdrücklich erklärt oder wie durch stillschweigenden Vertrag als frei angesehen werden — weil etc. Ich habe daher nur die Interpunction geändert: Z. 31 sei, denn st. sei. Denn und Z. 32 verweigerte; sondern st. verweigerte, sondern) || 251 20 oder] A^1 Druckf.-Verz. A^2 aber Text A^1 (was freilich auch guten Sinn hätte, ja fast vorzuziehen wäre, zumal das Druckfehlerverzeichniß nicht durchaus maßgebend ist) || 251 35 die erste Besitznehmung als einen rechtlichen Grund] A^1 die rechtliche Besitznehmung als einen Grund A^2 (sicher falsch) || 251 37 In einem] A^2 Einem A^1 || 252 16 welcher] A welche? (so auch Stammler) || nur] A^1 fehlt A^2 || 252 18 aber] A^1 fehlt A^2 || 252 20 correspondirend] A^1 fehlt A^2 || 252 26 vorstellen] A^2 verstellen (Druckf.) A^1 || 252 35 Raum und Zeitbedingungen] A Raum- und Zeitbedingungen Vorländer wohl richtig || 253 2 abhängig] A^1 unabhängig A^2 || 253 9 Vorstellung] A^1 Druckf.-Verz. A^2 Verstellung A^1 Text || 253 11 als — sei] A vgl. zu 205 11 || 253 15–20 Nun — kann.] Der Satz scheint nicht in Ordnung, doch dürfte eine überzeugende Verbesserung schwerlich gefunden werden || 253 18 denselben] A^1 demselben A^2 || 254 23 hätte] A^2 hatte A^1 (Druckf.) || 255 19 erweitere] A erweitern Hartenstein (vielleicht richtig) || 255 27 jeden] A^1 jedem A^2 (Kant construirt verbindlich ebenso wie verbunden, verpflichtet, daher ist 260 26 der Dativ, hier der Accusativ richtig) || 256 27 mich";] mich; A || 257 7 er — ihn] A auf Subject bezüglich (was

230_{8} desselben] Vorländer derselben A || 230_{21} durch] A dadurch Hartenstein Schubert; ob durch die Handlung eines von beiden Freiheit sich mit der des andern Görland (ansprechend; aber durch die Handlung bleibt schwierig. Bei solcher Unsicherheit habe ich vorgezogen nichts zu ändern) || $230_{21.22}$ eines — des andern] A^1 Text Eines — des Anderen A^1 Druckf.-Verz. A^2 (doch müßte dann auch Z. 25 des Einen — des Andern geschrieben werden. Da die Schreibung in den Originaldrucken fortwährend schwankt, schien es zwecklos im einzelnen Fall zu ändern) || 230_{31} kann."] Mellin kann ꝛc." A || 231_{14} ganz] Ich hätte ganz allein für eine genügend sichere Verbesserung gehalten; aber schließlich bestehen doch noch andere Möglichkeiten, z. B. könnte ganz aus der vorigen Zeile versehentlich wiederholt, also überhaupt zu streichen sein (so Görland) || 231_{26} unrecht] Unrecht A (vgl. oben zu 223_{35}. Zweifellos handelt es sich Z. 26 und Z. 29 um denselben Begriff; es müßte also, wenn hier Unrecht stehen bleiben sollte, Z. 29 geändert werden; da aber ist das Adjectivum durch den Gegensatz recht Z. 32 geschützt; also war die nothwendige Übereinstimmung zwischen Z. 26 und 29 durch Änderung der ersten Stelle herzustellen. Es ist auch eher anzunehmen, daß der Setzer oder Abschreiber aus dem minder geläufigen, in der Rechtslehre aber regelmäßig so gebrauchten Adjectivum das ihm geläufigere Substantivum gemacht hat als umgekehrt || $232_{18.19}$ Gesetze; aber] Gesetze aber A Gesetze; aber um Görland (doch kann das um wohl entbehrt werden) || 233_{7-11} Dieweil — versorgen.] A Der Satz ist nicht ohne Schwierigkeit. Der Sinn scheint zu sein: Für das Recht besteht zunächst die dynamische Analogie der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Da aber der Dynamik überhaupt die reine Mathematik (Geometrie) zu Grunde liegt, so muß es neben der dynamischen auch eine rein mathematische (und zwar geometrische) Analogie zum Recht geben, nämlich die des Rechten in der Bedeutung des beiderseits gleichen Verhaltens. „Ein bloß formaler in der reinen Mathematik" kann verwundern, da der dynamische Begriff auch bloß formal ist. Aber im Vergleich zum mathematischen kann er wohl als relativ materialer gedacht sein. Irgend etwas am Text zu ändern wäre gewagt || $234_{29.30}$ aufrufen] A^1 anrufen A^2 vielleicht richtig || 235_{4} Anspruch] Ausspruch A || 235_{5} solche] A nämlich Dienste. Die Auslassung an sich ist nicht auffällig, aber Z. 2 steht Singular. Ich möchte dennoch nicht ändern, da Kant im Gebrauch des Numerus bei Zurückbeziehung sich große Freiheit gestattet. Da mehrere Subjecte in Frage stehen, sind es in der That Dienste, also construirt er, als ob Plural vorausgegangen wäre || 235_{11} *soli*] Hartenstein (des Himmels — der Erde) *poli* A || 236_{12} recht] Recht A (vgl. zu 223_{35} und 231_{26}. Das Adj. ist auch hier gefordert durch den Gegensatz unrecht $_{13.14}$ wie durch den allgemeinen Kantischen Gebrauch) || 237_{9} obstehende] A^1 obenstehende A^2 || 237_{19} als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (*titulum*)] A fehlt etwas wie enthaltend? Außerdem ist den letzteren unverständlich. Ich vermuthe dem letzteren, nämlich dem Verpflichteten — zog aber bei der Unsicherheit der Sache vor nichts zu ändern || 237_{33} mehrerem] A^1 mehreren A^2 || 238_{38} anheim fällt,] A fehlt etwas wie sondert || 239_{25} unabhängiger] A unabhängige Gör-

— was freilich Z. 12 und 286_{2} entspräche || 285_{23} Verbingungsvertrag] A^1 Verbindungsvertrag A^2 || 286_{9-11} zu seinund — haben] A zu sein scheinen und — haben Hartenstein (Kant hatte wohl im Sinn zu schreiben: zu sein und — zu haben scheinen) || 286_{20} das des] A (richtig wäre des des) || 286_{33} ein] A^1 fehlt A^2 || 287_{6} statt] A statt dienen Hartenstein (ziemlich wahrscheinlich, da wohl schwerlich sind ergänzt werden soll) || 287_{7} also] A nicht recht verständlich || 287_{28} Käufer] A Verkäufer Hartenstein wohl richtig || 287_{32} zu] A^1 (nach Kantischem Gebrauch richtig) zur A^2 || 288_{2} und] A^1 fehlt A^2 || 288_{7} auf] A^1 auf der A^2 || $288_{22.23}$ denselben] A derselben Mellin (nämlich Materie als Waare; doch ist wohl an die verschiedenen Materien Z. 17—20 gedacht) || 288_{24} lohnt. — Dadurch] A (Vermuthlich war Z. 15—27 als ein Satz gemeint; also lohnt: — dadurch. Doch läßt das Überlieferte sich allenfalls auch erklären) || 289_{18} auf Rechtsbegriff] A auf den Rechtsbegriff Hartenstein vielleicht richtig || 290_{20-23} andrerseits — Recht] A (schwierig zu construiren, aber wohl nicht anzufechten || 290_{30} Bedingung] A^1 Bedingungen A^2 || 291_{25} der Anspruch] A^1 Anspruch A^2 || 291_{35} dieses] A^1 diese A^2 || 292_{21} ununterbrochen] A^1 unterbrochen A^2 || 294_{1} ankommt] A vielmehr nicht ankommt? || 294_{6} Titius] Titus A || seine] A^1 sein A^2 || 294_{12} Titius] A^1 Titus A^2 || 294_{21} Titius] A^1 Titus A^2 || 295_{16} ist),] A ist): Vorländer (vielleicht besser) || $295_{17.18}$ ungroßmüthig] A^1 Druckf.-Verz. A^2 ungroßmächtig A^1 Text || 296_{10} ist nicht] A^1 Druckf.-Verz. A^2 ist also nicht A^1 Text || $297_{16.17}$ die eine — die andere] A statt die einen — die anderen (sprachlich) || $297_{18.19}$ Leihevertrag] A^1 Leihvertrag A^2 || 299_{25} erbäte] A verbäte Hartenstein (schwerlich richtig) || 299_{31}—300_{5} Da nun — kann,] A eine unmögliche Periode: 1. Da nun über das Mein und Dein — das Urtheil darüber; 2. zu das Urtheil darüber, d. i. die Entscheidung — fehlt das Verbum (zu fällen ist o. ä). Eine sichere Verbesserung scheint nicht möglich. (Nahe läge 300_{1} zu schreiben das Urtheil, d. i. die Entscheidung darüber Görland) || 300_{25} von selbst] A^1 selbst A^2 || 300_{29} dieses Recht auch] A^1 auch dieses Recht A^2 || 301_{16} *donec*] A^1 fehlt A^2 || 302_{24} wiederum] A^1 wieder A^2 || 302_{34} einen] A^1 einem A^2 || 303_{15} statutarische] A^1 statuarische A^2 || 304_{23} Beweisgrund] Hartenstein Beweisgrunde A || 305_{2} unverlierbaren] A^1 unverleihbaren A^2 || $305_{25.26}$ und — vereitelt] A^1 fehlt A^2 || 306_{10} als Materie noch] A der Materie nach? || 306_{10} gesetzfähig] A gesetzmäßig? Oder läßt sich dem Überlieferten ein Sinn abgewinnen? || 306_{27} Rechtsverhältnisse] A^2 Rechtverhältnisse A^1 || 306_{30} und dritten] A^1 Druckf.-Verz. A^2 fehlt A^1 Text || 307_{35} Capitulation] A^1 Capitulationen A^2 ||

$311_{25.26}$ *cosmopoliticum*] A^1 Druckf.-Verz. A^2 *cosmopolitum* A^1 || 311_{29} übrigen] A^1 übrigen durch Gesetze (d. G. irrthümlich wiederholt aus Z. 28) A^2 || 312_{1} § 44] A^1 § 35 A^2 || 313_{24} jenes] A^1 eines A^2 || 313_{28} § 46] A^1 § 30 A^2 || 313_{31} unrecht] A^1 Unrecht A^2 vgl. zu 223_{35} || 314_{9} nur] A^1 fehlt A^2 || 315_{24} wesentliche] A wesentlich? || 315_{26} hervorgehend] A hervorgehende Hartenstein (nicht nothwendig) || 315_{27} der] so A (interessant für die freie Beziehung der Pronomina bei Kant) || 315_{29} Unterthans] A^1 Druckf.-Verz. A^2 Un-

terhaus A¹ Text || 315₃₆—316₁ der Staat] A von Hartenstein wohl richtig gestrichen || 316₁₆ ertheilend] Hartenstein Schubert ertheilend seyn A (Vielleicht aber liegt der Fehler anderswo. Dies ganze drittens — ertheilend ist nicht zu verstehen. Es scheint eher eine Bestimmung, die die dritte Gewalt allein betrifft, als eine dritte Bestimmung, die sich auf alle drei und ihr gegenseitiges Verhältniss bezöge. Ich komme daher auf den Verdacht, daß ein größeres Stück Text ausgefallen ist. Vielleicht kam zweimal ein erstens — zweitens — drittens und wurde versehentlich beim Satz vom ersten drittens aufs zweite übergesprungen) || 317₂₁ ihrer] A dürfte richtig sein seiner? Vorländer || 318₆ selbst] A¹ fehlt A² || 318₁₃ einen] einen A || 319₃₆ abhängige] abhängigen A || 320₄ der] A¹ die A² || 321₂₀ moralisch, der] A moralisch, das der Schubert (nicht nothwendig) || 322₁₀.₁₁ (im Parlament), erlaubt, jener in] Vorländer (im Parlament) und erlaubt jener, in A || 323₅ die Gewalt] A¹ Gewalt A² || 323₈ zurückgetreten] A¹ zurücktretend A² || 323₁₀ desselben] A scil. des Thrones (aus entthronte Z. 5)? || 323₁₉ in ihre alte] A nämlich Verfassung (ihre auf einen gedachten Plural Staaten zu beziehen) || 325₄ u. ₆ desselben] A nämlich des Volkes (aus Volksmeinung Z. 2) || 325₂₃.₂₄ werde, erleichtert — zu lenken)] werde), erleichtert — zu lenken A || 325₃₀ Die aber] A ist schwierig. Gedacht vielleicht etwas wie Befugniß? Oder Aufsicht? so daß Aufsicht der Untersuchung heißen sollte: Aufsicht, die in der Untersuchung besteht? || 326₁₀—₁₂ als — ist] vgl. zu 205₁₁ || 326₁₃.₁₄ sein Recht gründet, zur Erhaltung — beizutragen.] A Es müßte lauten: sein Recht gründet, die Vermögenden zu nöthigen, zur Erhaltung — beizutragen. Es ist wohl anzunehmen, daß Kant wirklich so oder ähnlich geschrieben oder zu schreiben im Sinne gehabt hat || 326₂₃.₂₄ nach und nach gesammelte] A¹ fehlt A² || 326₂₉—₃₂ weil — würden] so A (Subject ist: laufende Beiträge aus Z. 22) || 327₁ solche] A solcher Vorländer; doch construirt Kant bei als bisweilen ähnlich frei, z. B. 286₂₀ eines Buchs, als das (scil. Mittel) etc.; 410₂₉.₃₀ || 327₉—₁₁ muß (als — Überzeugung),] muß, (als — Überzeugung) A || 327₁₂ Unterthanen] A¹ Unterthan A² || 327₂₀ der öffentlichen Lehrer] A¹ fehlt A² || 328₁₀ des] A¹ der A² || 328₁₆ einem] A² einen A¹ (Druckf.) || 329₁₅ Adel ein Rang] A; besser wohl Adel, ein Rang (verst. das heißt, ein Rang) || 329₃₀ erblichen] A¹ fehlt A² || 330₃₀ auch] A¹ fehlt A² || 331₉ aber] A oder? (doch s. zu Z. 10) || 331₁₀ das erstere] A worauf zu beziehen? Es scheint eine bezügliche Bestimmung vorher ausgefallen || 331₃₄ einem] A¹ in einem A² || 332₁₁ der] A¹ des A² || 333₃₃ nichts] A¹ nicht A² || 334₉ erstere] A¹ erste A² || 335₃₁ daß man] daß A daß es Hartenstein || 336₈ Feigheit, der auf] A Feigheit auf Vorländer (vielleicht richtig) || 336₂₁ heben] A¹ haben A² || 336₃₄ strafen] A¹ bestrafen A² || 337₃ als barbarisch und unausgebildet] A als sie barbarisch und unausgebildet ist Vorländer (Mir scheint, daß die Worte, so wie sie dastehen, eben dies besagen wollen) || 337₃₂ Unterhauses] A Unterthans Mellin vielleicht richtig (ähnlicher Druckfehler 315₂₉); aber schließlich nicht sicher genug. Die lateinische Übersetzung von G. L. Koenig, 1799, wie der Commentar von Tieftrunk, 1798, II 480, halten an dem überlieferten Text fest. Daß er unverständlich sei, bemerkt dagegen schon Jakob an

Kant, 10. Mai 1797, XII 160) || 338 18 ihm] A^1 ihn A^2 || 338 25 Staatsoberhaupt] A^1 Staatoberhaupte A^2 || 339 1 Monarch ist der, welcher] A^1 der Monarch, welcher A^2 || 339 8 das] A dem Hartenstein (an sich richtiger) || 339 29 herauslangen] A herauflangen Hartenstein vielleicht richtig || 340 7 bessere nicht] bessere, nicht A || 341 19 nun] A^1 fehlt A^2 || 341 34 Unterthans] A^2 Unterhans A^1 (vgl. 315 29 u. 337 32) || 343 5 § 53] A^1 § 43 A^2 || 343 8 Elterstamm] A^1 Elternstamm A^2 || 343 15 vornehmer] Hartenstein sich vornehmer A || 343 22 das Recht] A^1 fehlt A^2 || 343 27 von dem der Völker] A (ist zuviel, da schon Subject des Satzes das Völkerrecht ist) || 344 17 äußeren] A äußeren Feinde? || 344 19.20 Verbündung] so A^1 Verbindung A^2 vielleicht richtig nach Z. 17 und 349 10 || 344 26.27 annähernden] A^1 annährenden A^2 || 345 19 wilden] Hartenstein Wilden A || 346 10.11 gegen einen anderen Staat] A^1 fehlt A^2 || 346 11 von diesem sich] A^1 sich von diesem A^2 || 346 13 im rechtlichen Zustande] A^1 fehlt A^2 || 347 2 im Kriege] A besser im Kriege, vgl. 346 9 u. 348 8 Vorländer || 348 1 Contribution] A^1 Contributionen A^2 vielleicht richtig || 348 5 nachfolgendem] A^1 nachfolgenden A^2 || 348 24 jener] A^1 jene A^2 || 349 12 ein] A^1 einen A^2 || 350 26 auf Erhaltung] A^1 auf die Erhaltung A^2 || 351 2 auflösliche] Mellin (vgl. Z. 4 unauflöslich) ablösliche A || 352 17 demselben] denselben A || 352 21 einem] einen A || 353 6 diesem] A^1 diesen A^2 || 354 23 in Verhältniß] A^1 im Verhältniß A^2 (besser, doch nicht nothwendig) || 355 14 sondern die] A sondern? || 355 16–18 weil — bedürfen] so A (als Subject zu bedürfen nicht Beispiele Z. 16 zu verstehen, sondern dem Sinn nach die Gesetze Z. 10; genauer wäre bedarf, auf Regel Z. 12 bezüglich, doch ist solcher Beziehungswechsel bei Kant wohl möglich) || 355 24 und welche] so A. (Der Satz läßt sich verstehen, wenn mit welche gemeint die beste Verfassung Z. 20, die den Inhalt dieser Idee Z. 22 bildet) ||

356 14 Sie] A (nämlich die Begehrung) || 356 16 nichts] A zu nichts im Original der Recension || 357 29 nämlich] A zu streichen als Wiederholung aus Z. 28? Vorländer || 358 29 mein Vater] A^2 mein Vater B || 358 34 als] A^2 als B || 359 35 oder der] Vorländer Natorp Stammler der A^2B || 360 35 Ältern 36 Eltern] B Älteren Elteren A^2 || 361 8 Leistung] A^2B Leistungen (wegen des Plur. stehen Z. 9) läge nahe, wäre aber neben des Versprochenen wohl nicht passend. Ich möchte gleichwohl auch den Plural stehen nicht ändern, da dem Schreiber wohl der Plural aus Z. 5 noch im Sinne lag || 361 17 § 31. S. 129] §. 30. S. 129 A^2 §. 30. S. 29 B || 361 19 Daß] B Das A^2 || 362 3.4 nicht gegen jeden Besitzer der Sache (*ius in re*), ein dingliches] so (außer daß das Komma fehlt) A^2B nicht ein dingliches gegen jeden Besitzer der Sache (*ius in re*) läge nahe. (Vielleicht war ein dingliches nachträglich am Rand oder zwischen den Zeilen beigefügt und ist an die unrechte Stelle gekommen) || 362 10.11 abgemachten] A^2 gemachten B || 363 4 hergenommene] Hartenstein hergenommen A^2B || 363 6 Strafen] A^2B Verbrechen Hartenstein Strafen für Verbrechen Vorländer (dem Sinn nach richtig) || 364 2 gesichert.] gesichert“ A^2B (was insofern Grund hat, als in der Rec. hier die Anführung aus der Rechtslehre schließt) || 364 3 eine nur] so Kant nur eine Rec. || 364 5 Verfassung.] Verfassung.“ A^2B (ohne Grund, da

die Anführung aus der Rec. weiter geht) || 364 7.8 zu sein nicht aufgehört] A^2B nie zu sein aufgehört Rec. || 364 34 Der] B Der A^2 || 365 6–9 Es ist — (*derelictio*),] A^2B (fehlt ein Partic. wie genommen oder mißverstanden o. dgl. — dieselbe Z. 9, nämlich Sache, s. Z. 3) || 365 14 (*lege*); und] (*lege*) und A^2B || 365 15 Die öffentliche] A^2 Die öffentliche B || 366 2 sich] A^2B wohl nicht zu beanstanden || 367 7 ewig] A^2 ewig B || 367 10 Volk] A^2 Volk B || 367 11 Familie] Familie A^2 B || 367 33 versehene] versehenen A^2B || 368 9 derselben] A^2B (Plural dem Sinne nach: der Geistlichen) || 368 33–369 5 Wenn — verheißen:] ein Anakoluth. Es fehlt nach um 369 2 ein zu mit Infinitiv. Ich vermuthe, daß der ganze Abschnitt 369 2–5 um — verheißen am Rande oder unter dem Text stand und als Zusatz zum ersten Theil des Satzes gemeint war, und daß das um aus 368 33 nur wiederholt ist, um die Stelle zu bezeichnen, wo die Einschiebung geschehen sollte. Der Satz hätte also lauten sollen: Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um durch Gebete — verheißen, der Gnade theilhaftig zu werden — lehnspflichtig macht: so ist 2c. || 36 8 ist als ein] A^2B (vgl. zu 205 11) ist ein Hartenstein || 369 17.18 bestimmten entworfenen] A^2B Umstellung läge nahe || 369 23 zu müssen] A^2B müssen Hartenstein (vielleicht richtig) || 369 29 kann] A^2B (erg. eine solche kann) || 370 2.3 keinesweges] A^2 keineswegs B || 370 15 desselben] A^2B (nämlich des Ordens) || 371 7 Herrn] B Herren A^2 || 371 27.28 (Rechtslehre § 49)] (R. L. §. 44.) A^2B, genauer: Anmerkung zu § 49 || 371 36 so ist der] A^2B so ist es der Hartenstein (was auch Stammler befürwortet) ||

375 27.28 dem inneren] A^1 das innere A^2 || 375 30 zu sagen] A^1 sagen zu können A^2 || 376 1.2 (jedem Gefühl)] A^1 (von jedem Gefühl) A^2 || 376 3 von einer Kraft und herculischer Stärke machen,] A^1 von der hohen Kraft und herculischen Stärke machen, die ausreichen sollte, A^2 || 376 23 Allein kein moralisches Princip gründet sich in der That,] A^1 Allein in der That gründet sich kein moralisches Princip, A^2 || 376 24 einem] A^1 ein A^2 || 376 24 sondern ist] A^1 sondern ein solches Princip ist A^2 || 376 30 Sprache scholastisch] A^1 Sprache nicht nothwendig scholastisch A^2 || 377 7 orakel-] A^1 orakelmäßig A^2 || 377 17 angedacht] A^1 (nach älterem Gebrauch richtig) ausgedacht A^2 || 378 23 Sich aber] A^1 Der Unmuth aber, sich A^2 || 378 26–29 wird durch — fühlt, gleichsam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gereizt, sich] A^1 reizt durch — fühlt, die für die Allgewalt der theoretischen Vernunft verbündeten gleichsam zum allgemeinen Aufgebot sich A^2. — Nach der Vorrede hat A^2 ein Inhaltsverzeichniß (Inhalt der Tugendlehre), entsprechend der Tafel der Eintheilung der Ethik in A^1, oben 492 f., wozu weiter unten die Abweichungen angegeben sind. —

379 10 (*ius*)] A^1 (*Iurisprudentia*) A^2 || 380 3 angesehen] A abgesehen? || 381 1 ihrem] A^1 ihren A^2 || 381 9 Daß] A^1 Wenn A^2 || 381 14 dieses würde der Begriff von einem Zweck sein,] A^1 so giebt dieses den Begriff von einem Zweck || 381 15 würde] A^1 kann A^2 || 381 16 sondern zur] A^1 sondern muß zur A^2 || 381 19 Pflicht] A^1 Zwangspflicht A^2 || 381 23 dazu (sie zu haben) ein Zwang] A^1 ein Zwang dergleichen zu haben, oder sich vorzusetzen A^2 || 381 34 letztere] A^1 letzte A^2 || 381 35 ist] A^1 wäre A^2 || 382 21 als welcher (das kategorische Sollen)] A^1 indem dieser,

das kategorische Sollen, A^2 || 383_{6} aller Pflicht] A^1 allen Pflichten A^2 || $383_{7.8}$ diese heißen besonders] A^1 nur den besonders sogenannten A^2 || 383_{16} gültige (tugendhafte] A^1 gültige Pflicht (nur eine tugendhafte A^2 || 383_{23} erstere] A^1 erste A^2 || 383_{29} aller] A^1 einer der Pflicht A^2 || 383_{30} als der der Pflicht] A^1, fehlt A^2 || 384_{14} des Menschen.] A^1 der Seele sich befindet. A^2 || 384_{15} an Seele] A^1 an der Seele A^2 || 384_{24} Krankheit] A^1 Druckf.-Verz. A^2 Raserei A^1 Text || 387_{18} das moralische Gefühl, gleichsam] A^1 der moralische Sinn, heißt gleichsam A^2 || 387_{19} ist,] A^1 fehlt A^2 || 387_{22} zum Gegenstande] A^1 zu dem seinigen A^2 || 387_{34} das] A^1 der A^2 || 387_{35} erstere] A^1 erste A^2 || 388_{3} schon] A^1 Druckf.-Verz. A^2 fehlt A^1 Text || 388_{21} sie] A (Sinn etwa: seine Zwecke?) sich Görland (wahrscheinlich, aber nicht sicher) || 388_{33} das *Ius*] A^1 die Rechtslehre A^2 || 390_{12} die allgemeine] A der allgemeinen läge nahe, doch sind ähnliche Ungenauigkeiten der Construction bei Kant nicht selten || 390_{26} taugen, so stammt Untugend von] A^1 taugen herkömmt, so bedeutet Untugend der Etymologie nach so viel als A^2 || 390_{27} vorsetzliche] Vorsetzliche A^1 vorsetzliche Übertretung A^2 || 391_{2} von mir] A^1 Druckf.-Verz. A^2 fehlt A^1 Text || 391_{25} es] A (nämlich das Verdienst) || in letzterem] A^1 im letzten A^2 || 392_{19} können", ungewiß — könnten.] A^1 können, ungewiß — könnten." A^2 || 392_{35} welche] A^1 welche einem Menschen A^2 || 392_{36} Menschen] A^1 fehlt A^2 || 393_{12} a) Physische Wohlfahrt.] a) Physische Wohlfahrt. A (vgl. 391_{30}, 392_{20}, 394_{1}) || 393_{18} geliebt (in Nothfällen geholfen) zu werden] A^1 geliebt zu werden, (in Nothfällen von ihnen Hülfe zu erhalten) A^2 || 393_{30} eine] A^2 fehlt A^1 || 394_{1} *salubritas*] A^1 *salus* A^2 || $394_{9.10}$ welches man Skandal nennt.] A^1 das heißt, ihm kein Skandal zu geben. A^2 || 394_{25} die ethische] A^1 und zwar enthalten die ethischen A^2 || 394_{25} Rechtspflichten] A^1 Rechtspflichten A^2 || 394_{27} ist; beide also] A^1 ist. In beiden liegt also der Begriff A^2 || 395_{7} dem anderer] dem, anderer A^1 dem Zwange anderer A^2 || 395_{8} die den] A^1 den A^2 || 395_{12} Materiale] A^1 Materialen A^2 || 395_{13} und die] A^1 und da die A^2 || 395_{14} desselben] A (nämlich des Zwecks) || 395_{14} heißt Tugendpflicht, deren es also viele giebt.] A^1 Tugendpflicht heißt, so folgt, daß es auch der Tugendpflichten mehrere gebe. A^2 || 395_{27} sein] A^1 zu sein A^2 || 397_{8} ihres] A^1 Druckf.-Verz. A^2 ihren A^1 Text || 397_{20} *) Der Mensch] A^1 *) So daß man zwei bekannte Verse von Haller also variiren könnte: Der Mensch A^2 || 397_{22} Haller.] A^1 fehlt A^2 || 399_{12} welche Anlagen] A^1 Anlagen, welche A^2 || 399_{25} moralisches] moralisches A || 399_{26} erstere] A^1 erste A^2 || 399_{27} letztere] A^1 letzte A^2 || 400_{19} (und ihr Gesetz)] A^1 und ihr Gesetz A^2 || $402_{14.15}$ und es gelingt ihm mit seiner wohlthätigen Absicht,] A^1 und die Absicht seines Wohlthuns gelingen sieht, A^2 || $403_{3.4}$ können; nicht: er habe] können, nicht er habe A^1 können, nicht aber kann man sagen, er habe A^2 || 403_{24} ersteren] A^1 ersten A^2 || $403_{27.28}$ Was aber die Mehrheit — Satz betrifft, womit man sich tröstet,] A^1 Wenn man sich aber bei der Mehrheit — Satz damit tröstet A^2 || 404_{9} so kann sie als Tugend nicht durch] A^1 so kann ihr Ursprung als einer Tugend weder durch A^2 || 404_{11} letzteren] A^1 letzten A^2 || 404_{12} als entspringend vorgestellt werden: indem sie] A^1 erklärt; auch können diese Laster nicht so angesehn werden, als ob sie A^2 || 404_{14}

eine jede] A^1 ein jedes A^2 || ihre] A^1 seine A^2 || 404 16 Eben so wenig und aus] A^1 Aus A^2 || 404 17 Absichten] A^1 Handlungen A^2 || 404 29 *insani sapiens nomen habeat* etc.] A^1 *virtus est medium vitiorum et utrinque reductum* A^2 (vgl. übrigens unten zu 409 4 und 433 31) || 405 1 vom] so A, was ich nicht ändern möchte || 405 7 Meinungen] A^1 (schwerlich richtig) Lastern A^2 (dem Sinn nach wohl richtig, erklärt aber nicht den Fehler im Erstdruck. Ich vermuthe Neigungen) || 405 10 Von der Tugend überhaupt.] A^1 XIV. Von der Tugend überhaupt A^2, wo dem entsprechend die Abschnitte XIV.—XVIII. (A^1) die Nummern XV.—XIX. tragen || 406 13 angebotenen] A^1 ihm angebotenen A^2 || 408 9 ihr nachgehangen wird,] A^1 man ihr nachhängt, A^2 || 408 12 zu wurzeln] A^1 einwurzeln zu lassen A^2 || 408 18 mithin der] A^1 mithin das Gebot der A^2 || welche] A welches wäre richtig || 408 19 der] A^1 die A^2 (man erwartet die, aber Dativ nach über ist an sich möglich, daher nicht zu ändern || 408 31.32 das moralische] so A (erg. Gefühl) || 409 4 *habeat*] A^1 *ferat* A^2 (richtig) || 409 7.8 er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle.] A^1 durch was für einen Gegenstand er auch erregt werden möge. A^2 || 409 16 ich mich] A^1 man sich A^2 || 409 17 mir] A^1 einem A^2 || 409 32 Nehmung] A^1 der Wahl A^2 || 410 16 die] A^1 was A^2 || 410 29.30 subjectiver] so A (über freie Construction bei als vgl. zu 327 1) || 411 11 unvermeidlich dahin, zu Fragen,] so A^1 (Sinn: nämlich zu Fragen) unvermeidlich zu Fragen A^2 || 411 21 fragmentarisch also,] A^1 Sie ist also fragmentarisch, A^2 || 411 22 erstere] A^1 Ethik A^2 || 411 27–30 Vernunft; wovon — und dies] A^1 Vernunft. Die Methodik der ersten Übung (in der Theorie der Pflichten) heißt Didaktik, und hier ist die Lehrart entweder akroamatisch, oder erotematisch; die letzte ist die Kunst, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiß, und dies A^2 (vgl. § 50 ff.) || 411 35 Katechetik als] A^1 Didaktik als der Methode A^2 || 412 7 welche] A^1 und diese A^2 (wodurch die Anakoluthie beseitigt wird) || wogegen] A^1 gegen welche A^2 || 412 10 verschiedene Capitel] A^2 verschiedenen Capiteln A^1 || 413 14 Katechetik] A^1 Didaktik A^2 (entsprechend der Änderung 411 35) ||

417 2 Erster Theil.] A^1 Erstes Buch. A^2 || 417 15 passive] A^1 eine passive A^2 || 417 20 mithin (wenn] A^1 mithin sei, wenn A^2 || sind) er sei] A^1 sind, der Verbindende A^2 || 418 19 fähiges Wesen und zwar] A^1 und insonderheit der Verpflichtung A^2 || 418 20 betrachtet,] A^1 fähiges Wesen, A^2 || 418 22 vom] von A || 418 30 Bedeutung,] A^2 Bedeutung A^1 Bedeutung sind, läge nahe (so auch Menzer), indessen ist der Ausfall der Copula bei Kant, wenn auch selten, doch nicht unerhört || 419 2 uns in theoretischer Rücksicht gleich] A^1 uns gleich in theoretischer Rücksicht A^2 || 419 9.10 und — geistige] A^1 Druckf.-Verz. A^2 fehlt A^1 Text || 419 17.18 die eine — selbst)] A^1 die einen einschränkende (oder negative) Pflichten, die andern erweiternde (positive) Pflichten gegen sich selbst A^2 || 419 25 erstere] A^1 ersten A^2 || gehört] A^1 gehören A^2 vielleicht richtig (Vorländer) || 419 37 2) Es wird] A^1 (fehlt etwas wie statt finden, vgl. Z. 15.16) Es giebt aber 2) A^2 || 420 5 betrifft, a) der,] A^1 betrifft, dreifach: nämlich a) der Trieb A^2 || die Erhaltung] A^1 zur Erhaltung A^2 || 420 6 b) die Erhaltung] A^1 b) der, durch welchen sie die

Erhaltung A^2 || c) die Erhaltung] A^1 c) der Trieb, wodurch sie die Erhaltung A^2 || $420_{6.7}$ zum angenehmen,] A^1 zum zweckmäßigen Gebrauche seiner Kräfte, und zum angenehmen A^2 || 420_{18} beraube] A^1 beraubt A^2 || $420_{21.22}$ ihrem Charakter als moralischer Wesen,] ihrem Charakter, als moralischer Wesen, A^1 (ihrem ohne bestimmten Bezug, doch bei Kant wohl so möglich) dem Charakter des Menschen, als eines moralischen Wesens, A^2 || 420_{28} Ehrbegierde] A^1 Ehrsucht A^2 || 421_{1-3}] Diese Überschrift fehlt A^2 || 421_{4} **Erstes Buch.**] A^1 **Erste Abtheilung.** A^2 || $421_{7.8}$ ein animalisches] A^2 einem animalischen A^1 (vgl. $428_{28.29}$; 437_{29}) || $421_{13.14}$ der — wiederum] A^1 die willkürliche oder vorsetzliche Zerstörung seiner animalischen Natur, welche A^2 || 421_{14} partial] A^1 als partial A^2 || $421_{15.16}$ Der physische — welche] A^1 Die totale heißt die Selbstentleibung (*autochiria, suicidium*) die partiale läßt sich A^2 || 421_{17} in] A^1 eintheilen in A^2 (in A^1 fehlt Verbum zu welche) || 421_{18} d. i. sich verstümmelt,] A^1 Entgliederung oder Verstümmelung, A^2 || und die] A^1 und in die A^2 || 421_{21} beraubt.] A^1 beraubt; Selbstbetäubung. A^2 || $421_{22.23}$ von Unterlassungen nur] A^1 nur von Unterlassung A^2 || 422_{7} an] A^1 blos an A^2 || 422_{8} dieser ihre Selbstentleibung] diese ihre Selbstentleibung A^1 dieses zugleich A^2 || 422_{12} (Eheleute, Eltern] A^1 (als eines der Ehegatten gegen dem andern, der Ältern A^2 || 422_{13} Gott,] Gott betrachtet werden A (vgl. Z. 15) || 422_{15} nur die Rede von Verletzung einer] A^1 nur davon die Rede, ob die vorsetzliche Selbstentleibung eine Verletzung der A^2 || 422_{16} selbst, ob nämlich, wenn ich] A^1 selbst sei, und ob wenn man A^2 || 422_{33} die Befugniß zu haben] A^1 daß er die Befugniß haben solle A^2 || 423_{4} ihm] A^1 (vgl. 441_{6}) einem A^2 || 423_{11} aber nicht] A richtig wäre aber (s. Z. 15; oder an letzterer Stelle nicht zu streichen) || 423_{12-13} Amputation, oder, was] A^1 Amputation abnehmen zu lassen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an seiner eigenen Person gerechnet werden, sich etwas, das A^2 || 423_{13} z. E.] A^1 z. B. A^2 || $423_{14.15}$ sich — werden;] A^1 abzuschneiden, || 423_{15} letztere] A^1 letzte A^2 || 423_{19} Märterthum] A^1 Märtyrerthum A^2 || 423_{23} am] A dem Görland (wahrscheinlich, doch nicht sicher) || 423_{34} daran] A wohl richtig || 424_{16} jene,] A^1 jene Ursach A^2 || $424_{17.18}$ gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend] A^1 gleichsam, als brächte sie absichtlich die Wirkung hervor, A^2 || $424_{18.19}$ letzteren Vermögens] A^1 Vermögens zur Erhaltung der Art, oder zur Fortpflanzung des Geschlechts, A^2 || 424_{30} Fleischeslust] A^1 Fleischeslust A^2 || 424_{31} Unkeuschheit] A^1 Unkeuschheit A^2 || 424_{32} Keuschheit] A^1 Keuschheit A^2 || 425_{3} wichtigern,] A^1 wichtigern Zweck, A^2 || 425_{5} Individuum] A^1 Individuums A^2 || 425_{30} letzteren] A^1 letzten A^2 || 425_{33} jene,] A^1 jene hingegen A^2 || 427_{6} Schmerzen (solchen Krankheiten),] A^1 Schmerzen, selbst Krankheiten, A^2 || 427_{16} Betrunkenheit] A^1 Trunkenheit A^2 || 427_{25} dadurch] A^1 dabei A^2 || $427_{26.27}$ hervorgebracht, Niedergeschlagenheit aber] A^1 hervorgebracht; schädlich aber dadurch, daß nachher Niedergeschlagenheit A^2 || 427_{28} dieses] A^1 diese A^2 || 427_{29} sofern] A^1 in so fern A^2 || 427_{31} welche] A^1 wobei A^2 || 427_{32} Vorstellungen,] A^1 Vorstellungen stattfindet, A^2 || 427_{33} des Viehes] A^1 viehischen Genusse A^2 || 428_{5} verbindet?] A^2 verbindet. A^1 || 428_{6} Seneca] A^1 Horaz A^2 (richtig) || 428_{7-12} Der Gebrauch

— erlaubt sind. — Wer kann — Bereitschaft ist?] so A^1; in A^2 sind die beiden Sätze umgestellt (wohl richtig) || 428_{9} unmittheilsam] unmittheilbar A || 428_{22} Unmäßigkeit, der] A^1 Unmäßigkeit, und zur A^2 || $428_{28.29}$ als ein moralisches Wesen.] als einem moralischen Wesen. A^1 (vgl. $421_{7.8}$; 437_{29}) als moralisches Wesen betrachtet. A^2 || 428_{30} Lastern: Lüge, Geiz und falsche] A^1 Lastern der Lüge, des Geizes und der falschen A^2 || 429_{1} I.] A^1 Erster Artikel. A^2 || 429_{6} Wahrhaftigkeit: die Lüge] A^1 Wahrhaftigkeit, oder die Lüge A^2 || 429_{12} sie] A (worauf bezüglich? Auf vorsetzliche Unwahrheit Z. 7? — Görland dachte daran welche sie begleitet mit in die Klammer zu setzen; aber das folgende: die begleitet ꝛc. läßt eher vermuthen, daß der Relativsatz zu Ehrlosigkeit gehört) || 429_{14} er sich] A^1 sich der Mensch A^2 || $429_{16.17}$ Person; wobei] A^1 Person. Hiebey kömmt weder A^2 || 429_{18} nicht] A^1 da er nicht A^2 || betrifft] A^1 trifft A^2 || (denn da bestände es] A^1 (das alsdann A^2 || $429_{19.20}$ Andere) — auch nicht] A^1 Andere bestände) in Anschlag, noch auch A^2 || 429_{20} er] A^1 der Lügner A^2 || 429_{28} aber] A^1 Druckf.-Verz. A^2 fehlt A^1 Text || 429_{33} Persönlichkeit und eine] A^1 Persönlichkeit, wobei der Lügner sich als eine A^2 || 429_{34} der Mensch selbst.] A^1 als wahren Menschen zeigt. A^2 || 430_{6} werden, so ist doch] A^1 werden; dennoch ist A^2 || $430_{16.17}$ (der Gedankenmittheilung)] A^1 der Gedankenmittheilung A^2 || 430_{20} indem] A^1 Druckf.-Verz. A^2 obgleich A^1 Text (vielleicht dennoch richtig) || 430_{27} Unredlichkeit] A^1 Unlauterkeit A^2 || $430_{29.30}$ wird, wenn — für] A^1 wird. Z. B. nach der größten Strenge betrachtet, ist es schon Unlauterkeit, wenn ein Wunsch aus Selbstliebe für A^2 || 430_{37} Stelle] A^1 Stelle aus A^2 || 431_{1} aus] A^1 fehlt A^2 || 431_{25} In] A^1 Muß ich, wenn ich in A^2 || 431_{26} wenn ich da] A^1 fehlt A^2 || muß ich] A^1 fehlt A^2 || 431_{32} (nach ethischen Grundsätzen)?] A^1 nach ethischen Grundsätzen? A^2 || letzteren] A^1 letzten A^2 || 431_{34} eigen] A^1 eignes A^2 || 432_{1} II.] A^1 Zweiter Artikel. A^2 || 432_{5} (der Erweiterung] A^1 (den Hang zur Erweiterung A^2 || 432_{8} auch nicht] A^1 sondern A^2 || 432_{9} aber doch blos] A^1 und zwar nicht in sofern er in A^2 || 432_{10} sein kann;] A^1 besteht; A^2 || 432_{10} sondern die] A^1 sondern in so fern als die A^2 || $432_{12.13}$ eigenen Bedürfnisses; dieser — welcher der] eigenen Bedürfnisses, dieser — welcher der A^1 Bedürfnisses der A^2 || 432_{21} entgegengesetzte Laster] A^1 Druckf.-Verz. Engegengesetzte, die Tugend A^1 Text entgegengesetzte Laster, die Tugend A^2 || 432_{29} des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders)] A^1 der verschwenderischen Habsucht A^2 || 432_{30} in] A^1 lediglich in A^2 || 432_{31} und zu erhalten] A^1 fehlt A^2 || 432_{32-34} aber — Zweck sei).] A^1 wobei man sich blos den Besitz zum Zwecke macht, und sich des Genusses entäußert. A^2 || 433_{12} Weniger] A^1 Druckf.-Verz. A^2 Nicht weniger A^1 Text || $433_{16.17}$ *virtus — rectum,*] A^1 fehlt A^2 || 433_{29} begehn,] A^1 begehn kann, A^2 (vielleicht aber sollte der Satz sich an den vorigen eng anschließen und aus diesem, Z. 24, das fehlende kann ergänzt werden; dann wäre nur die Interpunction Z. 27 zu ändern: werden; daher) || 433_{30} ausüben] A^1 ausübt A^2 || 433_{31} *habeat*] A^1 *ferat* A^2 vgl. 409_{4}; 404_{29} || 433_{32} bedeutet] A^1 bedeutet aber A^2 || 434_{3} (armselig] A^1 (auf den Vorsatz armselig A^2 || 434_{19} III.] A^1 Dritter

Artikel. A^2 || 434_{28} ein] A^1 (nach d. i. möglich, z. B. V, 129_9) einen A^2 || 434_{34} solcher] A^1 Druckf.-Verz. A^2 solches A^1 Text (vielleicht doch richtig) || 435_{14} Geringfähigkeit] A^1 Geringfügigkeit A^2 (vgl. Z. 23) || 435_{19} mit dem] A^1 das A^2 || $435_{20.21}$ (welches — ist),] A^1 in sich aufrecht erhalten; A^2 || 435_{23} Geringfähigkeit] A^1 Geringfügigkeit A^2 || 435_{24} Demuth] A^1 moralische Demuth A^2 || 435_{25} seines] A^2 seinen A^1 || $435_{29.30}$ sittlich-falsche Kriecherei (*humilitas spuria*).] A^1 falsche moralische Demuth (*humilitas moralis spuria*) oder geistliche Kriecherei. A^2 || 435_{31} **Demuth**] A^1 **Demuth** als Geringschätzung seiner selbst A^2 || $435_{33.34}$ in diesem Verhältnisse] A^1 in solcher Demuth A^2 || $436_{16.17}$ in folgenden Beispielen] A^1 durch folgende Vorschriften A^2 || 437_{27} Des zweiten Hauptstücks] A^1 Drittes Hauptstück A^2 || $437_{29.30}$ den angebornen] dem angebornen A^1 (vgl. $421_{7.8}$; $428_{28.29}$) den gebornen A^2 || $438_{2.3}$ in meritum] A^1 Druckf.-Verz. A^2 inmeritum A^1 Text || 438_{13} Gewissen] A ein Gewissen Vorländer (wohl nicht nothwendig) || 438_{27} den] A^1 das A^2 || 438_{34} (als den Menschen überhaupt, d. i.)] (als den Menschen überhaupt) d. i. A^1 fehlt A^2 || 439_{15} letztere] A^1 letzte A^2 || 439_{32} Intelligibilen zum Sensibilen] A^1 Intelligiblen zum Sensiblen A^2 || 440_{7} den Regeln] A^1 sich als Regel A^2 || 440_{19} gewissenlos] gewissenslos A || 440_{25} den] A^1 Druckf.-Verz. A^2 die A^1 Text || 440_{27} erstere] A^1 erste Spruch A^2 || 440_{30} enthalte] A^1 enthält A^2 || 440_{32} ist, was] A^1 ist; eine Seligkeit, die A^2 || 440_{33} Princip] A^1 Princips A^2 || 441_{6} Zwecke] A^1 Zwecken A^2 || 441_{7} dein Herz] A^1 prüfe dein Herz A^2 || 441_{11} kann] A^1 könne A^2 || mag.] A^1 möge. A^2 || 441_{12} Das moralische Selbsterkenntniß, das] A^1 Diese Selbstprüfung, die A^2 || 441_{13} Tiefen (Abgrund)] A^1 Tiefen oder den Abgrund A^2 || verlangt, ist] A^1 verlangt, und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntniß ist A^2 || 441_{14} letztere] A^1 letzte A^2 || 441_{16} die] A^1 der A^2 || $441_{17.18}$ und dann die Entwickelung — in ihm zu entwickeln] A^1 (und dann die Entwickelung — in ihm zu befördern? oder einfacher zu entwickeln zu streichen?) und dann, der Bestrebung die nie verlierbare ursprüngliche Anlage eines guten Willens in sich zu entwickeln. A^2 || 441_{18} (nur die] A^1 Nur die A^2 || 441_{19} des Selbsterkenntnisses] A^1 der Selbsterkenntniß A^2 || Vergötterung).] A^1 Vergötterung. A^2 || 441_{21} Dieses] A^1 Diese A^2 || 441_{22} Mensch (seiner ganzen Gattung)] A^1 eines Menschen, oder des ganzen Menschengeschlechts A^2 || 441_{23} sie] A^1 diese A^2 || $441_{26.27}$ (sich — findet. —] A^1 und in einem solchen Falle auch sich selbst der Verachtung würdig findet; einer Verachtung, die denn immer nur diesen oder jenen Menschen, nicht die Menschheit überhaupt treffen kann. — || $441_{30.31}$ halten (Gebet — Wunsch).] A^1 halten. Gebet — Wunsch. A^2 || 442_{5} sich selbst] A^1 sich oder andere Menschen A^2 || 442_{6} Andere] A^1 Andere Wesen A^2 || $442_{15.16}$ kann (denn — werden).] A^1 kann; denn — werden. A^2 || 442_{24} für] A^1 (bei verwechseln, wenn ich nicht irre, auch sonst) mit einer A^2 || $442_{28.29}$ erstere (außermenschliche)] A^1 ersten (außermenschlichen) A^2 | $442_{31.32}$ zweite (übermenschliche)] A^1 zweiten (übermenschlichen) A^2 || 443_{6} diejenige — Moralität] A^1 eine der Moralität günstige Stimmung der Sinnlichkeit A^2 (dem Sinn nach richtig) || 443_{7} nämlich] A^1 nämlich die Lust A^2 || 443_{8}

lieben (z. B. — Gewächsreichs).] A^1 lieben und z. B. an den schönen Crystallisationen an der unbeschreiblichen Schönheit des Gewächsreichs ein uninteressirtes Wohlgefallen zu finden. A^2 || 443 11.12 Pflicht — grausamer] A^1 gewaltsame und zugleich grausame A^2 (dem Sinn nach richtig) || 443 14 dadurch] A^1 folglich A^2 || 443 27 dessen] A^1 eines Wesens A^2 || 443 29 z. B. der Idee von Gott,] A^1 nemlich der Gottheit, A^2 || 443 31 Gebote."] A^2 Gebete." A^1 || 444 1 selbst] A^2 von uns selbst A^1 (möglich auch 443 33 von uns zu streichen) || 444 3 (geoffenbart)] A^1 (oder geoffenbart) A^2 ||

444 10 **Zweites Buch.**] A^1 **Zweite Abtheilung.** A^2 || 444 21 Naturanlage] A^1 Naturanlagen A^2 || 444 27 der Zwecke (sich — zu machen)] A^1 Zwecke zu haben, oder sich — zu machen A^2 || 445 28 Welche] A^2 Auf welche A^1 Aber welche Görland (sehr ansprechend, vgl. 446 5, wo dann freilich richtiger also statt aber stände) || 445 30 es] A^1 fehlt A^2 || ihrer] A^1 seiner A^2 || 446 3 abwürdigen] A^1 herabwürdigen A^2 || 446 21 zu — hinzustreben] A^1 die Bestrebung nach diesem Ziele ist A^2 || 446 22 anderen ist] A^1 anderen A^2 || 446 30 im continuirlichen Fortschreiten] (vgl. Z. 21.22) im continuirlichen Fortschritten A^1 in continuirlichen Fortschritten A^2 || 447 4 andere sinnliche] A (richtiger andere, sinnliche) || 447 4.5 Vortheil (oder — Nachtheils)] A^1 Vortheil, oder — Nachtheils, A^2 || 447 6 könnten. —] A^1 könnten? — A^2 (richtig) || 447 11 jener] A^1 jener Tugenden A^2 || 447 12 aufzufinden,] A^1 bei sich aufzufinden, A^2 || 448 2 **Zweiter Theil.**] A^1 **Zweites Buch.** A^2 || 448 13 erstere] A^1 erste A^2 || verdienstlich;] A^1 verdienstliche; A^2 || 449 14 der] A^1 die A^2 || 449 19 verstanden] A^1 genommen A^2 || 449 24 daß] A^1 da A^2 || 449 27 nur] A^1 fehlt A^2 || 450 2 letztere] A^1 letzte A^2 || 450 5 Nächsten] A^2 Nächstens A^1 || 450 7 abzuwürdigen] A^1 herabzuwürdigen A^2 || 450 9 erstere] A^1 erste A^2 || 450 11 letzteren] A^1 letzten A^2 || 450 27 menschenscheu] A^2 Menschenscheu A^1 || 451 14 nicht der Mensch,] A^1 fehlt A^2 (stände besser in Klammern) || 451 15.16 Gleichheit wie alle Andere] Natorp Görland Gleichheit alle Andere A^1 Gleichheit mit allen Anderen A^2 (weniger gut wegen des folgenden mit) || 452 19 des zum — Nothwendigen] A^1 fehlt A^2 || 452 20.21 Neigungen (schwärmerisch)] A^2 Neigungen, schwärmerisch, A^1 || 452 24 noch] A^1 auch noch A^2 || 452 25 sei] A^1 werde A^2 || d. i. das] A^1 d. i. wie kann man das A^2 || 453 12 die gemeinnützige] A^1 ist die gemeinnützige Maxime A^2 || 453 17 für den, der] A^1 im Fall daß jemand A^2 || 453 19 seine] A^1 eine A^2 || 453 25 letzteren] A^1 letzten A^2 || 453 29 seinen Wohlthätigkeitsact] A^1 seine Wohlthätigkeit A^2 || 454 15 Vorsorge] A^1 Fürsorge A^2 || 454 15.16 letzteren] A^1 letzten A^2 || 454 17 letzteren] A^1 letzten A^2 || 454 19 Gestörten] A^1 Blödsinnigen und Verrückten A^2 || 454 21 denke, indem] A^1 denke; dem ich aber wirklich keine Wohlthat erweise, indem A^2 || 454 34 da hingegen] A dahingegen (Rel.) Görland || 455 13 Verletzung] A^1 Verletzung (als scandalöses Beispiel) A^2 || 455 14 (als skandalöses Beispiel)] A^1 fehlt A^2 || 455 23 schon — Dankbarkeit.] A^1 gegen den Wohlthäter schon eine Art von Dankbarkeit. A^2 || 456 3 Grad] A^1 Druckf.-Verz. A^2 Grund A^1 Text || 456 7 der] A^1 deren A^2 || 456 13 der Menschenliebe] A^1 (Dativ!) fehlt A^2 || 456 15 ist, zu verbinden] A^1 verbindet, auszuüben A^2 || 456 33 erstere] A^1 erste A^2 || 456 34

liberalis] A^1 *libera* A^2 || 457 1 *illiberalis, servilis*] A^1 *necessaria* A^2 || 457 ersteren] A^1 ersten A^2 || 457 18 dieses] A^1 fehlt A^2 || 457 19 sein würde, indem es] A^1 Barmherzigkeit genannt, die A^2 || 457 20 und — wird] A^1 fehlt A^2 || 457 20 und unter] Vorländer unter A || 457 22 respectiv] A^2 und respectiv A^1 (dies und scheint nur an die falsche Stelle gerathen zu sein, s. zu Z. 20) || 457 25 es] A^1 fehlt A^2 || 457 26 Schicksale] A^1 Schicksale Pflicht A^2 || indirecte Pflicht] A^1 fehlt A^2 || 457 29 benutzen.] A^1 benutzen, wenigstens indirecte Pflicht. A^2 || 457 30 umzugehen] A^1 zu umgehen A^2 || 457 30.31 aufzusuchen, die] A^1 aufzusuchen, nicht die A^2 (dem Sinn nach richtig) || 458 13 allgemeinen] A^1 Druckf.-Verz. A^2 fehlt A^1 Text || 458 16 das] A^1 also A^2 || 458 17 sein, nämlich der Stolz,] A^1 der Stolz sein, A^2 || über sich zu sehen;] A^1 nicht über sich sehen zu wollen; A^2 || 458 32 eigen] A^1 eignes A^2 || 459 13.14 desselben wegen] A^1 dessentwegen A^2 || 459 15 erzeigte] A^2 erzeugte A^1 || 459 26 Eltern] A^1 Ältern A^2 || 459 31 ächtmoralischer] A^1 ächt moralischer A^2 || 460 1 Böses] A^1 Böse A^2 (vielleicht richtig) || 460 9 Eräugnisse] A^1 Ereignisse A^2 || 460 16.17 Theilnehmung (des — Terenz)] A^1 Theilnehmung, der Maxime des — Terenz, A^2 || 461 3 sanfte] A^1 schlaffe A^2 || 461 4 *mitis*] A^1 *ignave* A^2 || 461 5 Entsagung] A^1 Verzichtleistung A^2 || 461 26 erstere] A^1 erste A^2 || 462 6 durch die Selbstliebe Anderer] A (logisch genau wäre etwa: durch Rücksicht auf die berechtigte Selbstliebe Anderer; aber nicht zu ändern) || 462 7 (Unbescheidenheit)] A^1 oder die Unbescheidenheit A^2 || 462 8 Würdigkeit] A^1 Forderung A^2 || werden die] A werden, ist die Hartenstein (nicht nothwendig) || 462 9 der Forderung aber] A^1 aber in der Forderung A^2 || 462 31 ihm] A^2 ihn A^1 || 463 17 Ehrliebenden] A^1 Bestraften A^2 || 463 18 auf] A^1 noch auf A^2 || 463 19 schmerzhafter] A^1 durch diese Entehrung schmerzhafter A^2 || 463 24 derselben] A desselben Görland (an sich richtig, doch ist ähnlicher Wechsel zwischen Singular und Plural bei Kant nicht selten) || 463 26 demselben] A (nämlich Urtheil) || 463 35 und — Werths] A^1 fehlt A^2 || 463 36 ausschlagen] A^1 ausschlagen, nie ihm allen moralischen Werth absprechen A^2 || 464 7 als] A^1 als einen A^2 || 464 8 höchstschätzenden] A^1 hochschätzenden A^2 || 464 14 aber — Guten] A^1 hingegen an dem was blos als Abweichung von der gemeinen Meinung auffallend (paradoxon), sonst aber an sich gut ist, solches A^2 || 464 14.15 nehmen] A^2 nehmen A^1 || 464 16 ein] A^1 und ein A^2 (vielleicht richtig) || 464 27 erstere] A^1 erste A^2 || 465 1 Widerspiels] A^1 Gegentheils A^2 || 466 17 ungläubisch] A^1 ungläubig A^2 || 466 18.19 desjenigen die — Schmälernden, was] A^1 desjenigen, was die — schmälert, wenn es] A^2 || 466 20 es mag — sein] A^1 gesetzt daß es — wäre A^2 || 466 30.31 uns andere] A^1 wir Andern A^2 || 467 7 sie] A^1 gewisse Sonderbarkeiten A^2 || 467 13 *causticus*] A^1 Druckf.-Verz. A^2 *casticus* A^1 Text || 468 1 dieses,] A^1 dieses, auch in Beziehung auf andere Menschen zu befolgen, A^2 || 468 12 reine] A^1 reinen A^2 || 468 18 Diese (Tugendpflichten)] A^1 Diese Tugendpflichten A^2 || 468 23 Subjecte der Anwendung] A Subjecte durch Anwendung Görland (doch läßt sich das Überlieferte wohl halten) || 468 34 Zustande; was den] A^1 Zustande zu beobachten sei; welches Verhalten dem || und jenen] A^1 gezieme und welches den A^2 || 469 1 ihrer]

A^1 seiner A^2 || 469$_2$ ihrem] A^1 seinem A^2 || pragmatischen] A^1 der pragmatischen A^2 || 469$_3$ ausgehenden;] A^1 ausgehenden Gelehrten charakterisire; A^2 || 469$_5$ zukomme:] A^1 zu beobachten sei: A^2 || 469$_{14}$ innigsten] A in beiden Auflagen; dagegen innigliche$n$ A^1 in der Tafel der Eintheilung 493$_{22}$, ebenso A^2 im Inhaltsverzeichniß; vielleicht richtig || 469$_{23}$ Menschen] A^1 Menschen zu suchen A^2 vielleicht richtig || 469$_{24}$ Daß aber Freundschaft] A^1 Daß aber, obwohl nach Freundschaft als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander zu streben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht ist, dennoch eine vollkommene Freundschaft A^2 || 469$_{25}$ in der Ausübung zwar] A^1 in jeder Ausübung A^2 || 469$_{25-28}$ aber — Pflicht] A^1 fehlt A^2 || 469$_{32}$ noch mehr aber] A^1 oder, was noch mehr ist zu erforschen A^2 || 470$_2$ einbüße, so daß beiderseitig] A^1 einbüße? Wie läßt sich also erwarten, daß von beiden Seiten A^2 || 470$_3$ schwerlich] A^1 fehlt A^2 || wird;] A^1 solle; A^2 || 470$_5$ und wenn] A^1 (ohne Nachsatz!) so daß A^2 || 470$_{7.8}$ welche — durch] A^1 eine — welche, durch A^2 || 470$_{16}$ Freundschaft] A^1 Freundschaft also A^2 || 470$_{17}$ Pirithous] A^2 Pyrithous A^1 || 470$_{19}$ Folgende Anmerkungen können] A^1 Auch können noch folgende Anmerkungen A^2 || 470$_{24}$ und zwar daß er] A^1 und glaubt A^2 || 470$_{25}$ gefallen sei, oder,] A^1 gesunken zu sein, oder fürchtet wenigstens A^2 || 470$_{26}$ ingeheim] A^1 insgeheim A^2 || 470$_{26.27}$ beständig — fallen] A^1 immer die Gefahr seine Achtung zu verlieren A^2 || 471$_{10}$ können. —] A^2 können, — A^1 || 471$_{13}$ Gefühle] A^1 Gefühlen A^2 (auch Vorländer; mir scheint Sing. richtig) || 471$_{14}$ oder das] A^1 oder feste, das A^2 || 471$_{20}$ aber sich] A^1 Druckf.-Verz. A^2 aber A^1 Text || 471$_{33}$ aber] A^1 aber wird er A^2 || 471$_{35}$ sieht er sich] A^1 und sieht er sich daher A^2 || 472$_{3.4}$ theils weil der Andere, der sein — zurückhält] A^1 weil Andere, indem sie ihr — zurückhalten A2 || 472$_5$ machen — betrifft] A^1 machen könnten. Er möchte auch wohl andern seine Mängel oder Fehler eröffnen; aber er muß fürchten, daß A^2 || 472$_7$ würde] A^1 möchte A^2 || 472$_{8-11}$ einen — an sich hat,] A^1 einen Menschen, der gute Gesinnung und Verstand hat, so daß er ihm, ohne jene Gefahr besorgen zu dürfen, sein Herz mit völligem Vertrauen aufschließen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurtheilen mit ihm übereinstimmt, A^2 || 472$_{12}$ allein,] A^1 allein, A^2 || 472$_{18.19}$ oder — welche] A^1 oder nicht; oder der Indiscretion. Nun ist es aber äußerst selten jene || 472$_{20}$ selten ist] A^1 fehlt A^2 || 472$_{20}$ *et nigro*] A^2 *nigroque* A^2 (richtig) || 472$_{22}$ zugleich — anvertraute] A^1 sich verbunden achte, ein ihm anvertrautes A^2 || 472$_{23,24}$ ersteren] A^1 ersteren, der es ihm anvertraute, A^2 || 472$_{25}$ Diese — ist] A^1. Indeß ist doch die blos moralische Freundschaft A^2 || 472$_{25.26}$ (der schwarze Schwan)] A^1 der schwarze Schwan A^2 || 472$_{28}$ (pragmatische)] A^1 (pragmatische) Freundschaft A^2 || 472$_{33}$ (d. i. der] A^2 (d. i. ein Freund der A^2 || 472$_{37}$ des blos Menschenliebenden (Philanthrop).] A^1 des Philanthropen, die Menschen blos liebenden Menschen. A^2 || 473$_3$ gleichsam] A^1 wobei man alle Menschen A^2 || 473$_4$ will.] A^1 will, sich vorstellt. A^2 || 473$_{20-22}$ einen, der — anzusehen;] A^1 einen Theil eines allbefassenden Kreises, der weltbürgerlichen Gesinnung anzu-

sehen; A^2 || 473_{28} die wechselseitige.] A^1 (es scheint ein Substantivum wie Theilnehmung oder Mittheilung zu fehlen) die Mittel, A^2 || führt] A^1 führen A^2 || derselben] A^1 (worauf bezüglich? etwa auf Welt in das Weltbeste? der Gesellschaft A^2 || 473_{30} Es ist zwar nur] A^1 Sie gelten nur als A^2 || 473_{31} befördert] A^1 befördern A^2 || $473_{33.34}$ Gastfreiheit, Gelindigkeit] A^1 der Gastfreiheit, der Gelindigkeit A^2 || 473_{34} insgesammt] A^1 welche insgesammt A^2 || 473_{34} 474_1 bloßen A^1 bloße A^2 || 474_1 mit geäußerten] A^1 durch geäußerte A^2 || $474_{1.2}$ dadurch man] A^1 fehlt A^2 || 474_2 verbindet] A^1 verbinden A^2 || die also] Natorp Menzer also A ||

475_1 ff.] A^1 **Zweiter Theil.** A^2 || 477_{12} die Obermacht] A^1 Obermacht A^2 || 477_{17} hiemit] A^1 fehlt A^2 || 477_{25} sein] A^1 sein würde A^2 || $478_{6.7}$ welchen er geschieht.] A^1 an welche er gerichtet wird, A^2 || 478_{21} Ganze] A^1 Ganzes A^2 || 479_{16} dogmatischen] A^1 acroamatischen A^2 || 479_{21} Beispiel] A^1 Exempel*) A^2 || $479_{24.25}$ oder Abgewöhnung] A^1 fehlt A^2 || 479_{30} darbietet*),] A^1 darbietet A^2 || 480_{16} = L.] A^1 fehlt A^2 || = S.] A^1 fehlt A^2 || 480_{18} = 0] A^1 Druckf.-Verz. = O A^1 Text (so im Folgenden durchweg) fehlt A^2 || 480_{20} 1. L.] A^1 Der Lehrer. A^2 (so im Folgenden stets; auch die Numerirung fehlt durchweg in A^2) || $480_{20.21}$ S. 0] S. = O. — = O. A^1 Der Schüler. (schweigt). A^2; ebenso im Folgenden statt S. stets Der Schüler. und statt = O (schweigt) || 480_{21} Alles] A^1 in Allem A^2 || 480_{23} 2. L.] A^1 fehlt A^2, wo das Folgende nach einem bloßen — an das Vorige angehängt ist || S. 0] S. = O A^1 Der Schüler. (schweigt). A^2 || 480_{26} 3. L.] A^1 fehlt A^2 (indem auch hier die neue Frage gleich an die vorige Antwort des Lehrers sich anschließt) || 481_{11} L.] A^1 fehlt A^2 || 481_{14} L.] fehlt A^1 Der Lehrer. A^2 || 481_{15} mögest?] A^2 mögest. A^1 || 481_{22} 6. L.] A^1 fehlt A^2 || 481_{28} vorkommt,] A^2 vorkömmt, A^1 || 481_{30} schadest,] A^1 schadetest, A^2 || 482_5 7. L.] A^1 fehlt A^2 || 483_{16} Wenn ihm nämlich] A^1 Druckf.-Verz. A^2 Wenn ihm nun nämlich A^1 Text || 484_{26} zu opfern] A^1 aufzuopfern A^2 || 484_{34} (*assuesce — vitae*).] A^1 (*sustine et abstine*). A^2 || 485_{20} das Maß erreicht] A^1 es dahin bringt A^2 || 487_8 nun] A nur Görland (sehr möglich, doch nicht sicher) || 487_{23} objective, die] objective die A || 487_{34} dargelegt werden könnte] A^1 darlegen müßte A^2 (dem Sinn nach richtig) || 488_2 des Gegenwärtigen] A^1 der gegenwärtigen (nämlich Ethik) A^2 || 488_9 (daß sie jener nicht widerstreite)] so A (wie zu verstehen? Ich vermuthe: daß sie — die reine praktische Vernunft — jener — nämlich Religion — nicht widerstreite. Somit ist nichts zu ändern. Man erwartet freilich jenen, den Geschichts- und Offenbarungslehren) || 488_{28} aus] A^1 als Zweck der A^2 || 489_1 Aber] A^1 so in neuem Absatz, A^2 an das Vorige angehängt || 489_5 bezieht sich] A^1 läßt sich von Seiten des höchsten Wesens A^2 || auf] A^1 aus A^2 || 489_6 das andere] das Andere A^1 jenes A^2 || 489_7 auf] A^1 aus A^2 || 489_7 (*benignitas*); —] A^1 (*benignitas*) ableiten; — A^2 || 489_{21} (d. i. der unter Menschen),] A^1 (d. i. wie sie unter Menschen vorkömmt), A^2 || 490_3 nach] (nach A die Klammer hat keinen Sinn || 490_{12} welchem allem] welchen allen A^1 welchem allen A^2 || $491_{11.12}$ wechselseitigen Menschenpflichten] A^1 Menschenpflichten gegen

sich selbst und andere Menschen, A² || 492. 493 Diese Tafel fehlt A², wo sich dafür nach der Vorrede ein Inhaltsverzeichniß u. d. T. **Inhalt der Tugendlehre.** findet. Dieses giebt die Überschriften durchweg nach den Änderungen der 2. Auflage, nur theilweise gekürzt. Im Abdruck der Tafel aus A¹ ist die dort wenig consequente Sperrung nach Möglichkeit verbessert (A¹ hat nicht gesperrt: 492_{5} gegen sich selbst 10 Reflexionsbegriffe 493_{2} unvollkommenen Pflichten 12 Pflichten gegen Andere.) Zu 492_{9} animalisches 11 moralisches vgl. zu $421_{7.8}$ $428_{28.29}$.

Paul Natorp.

Orthographie, Interpunction und Sprache.

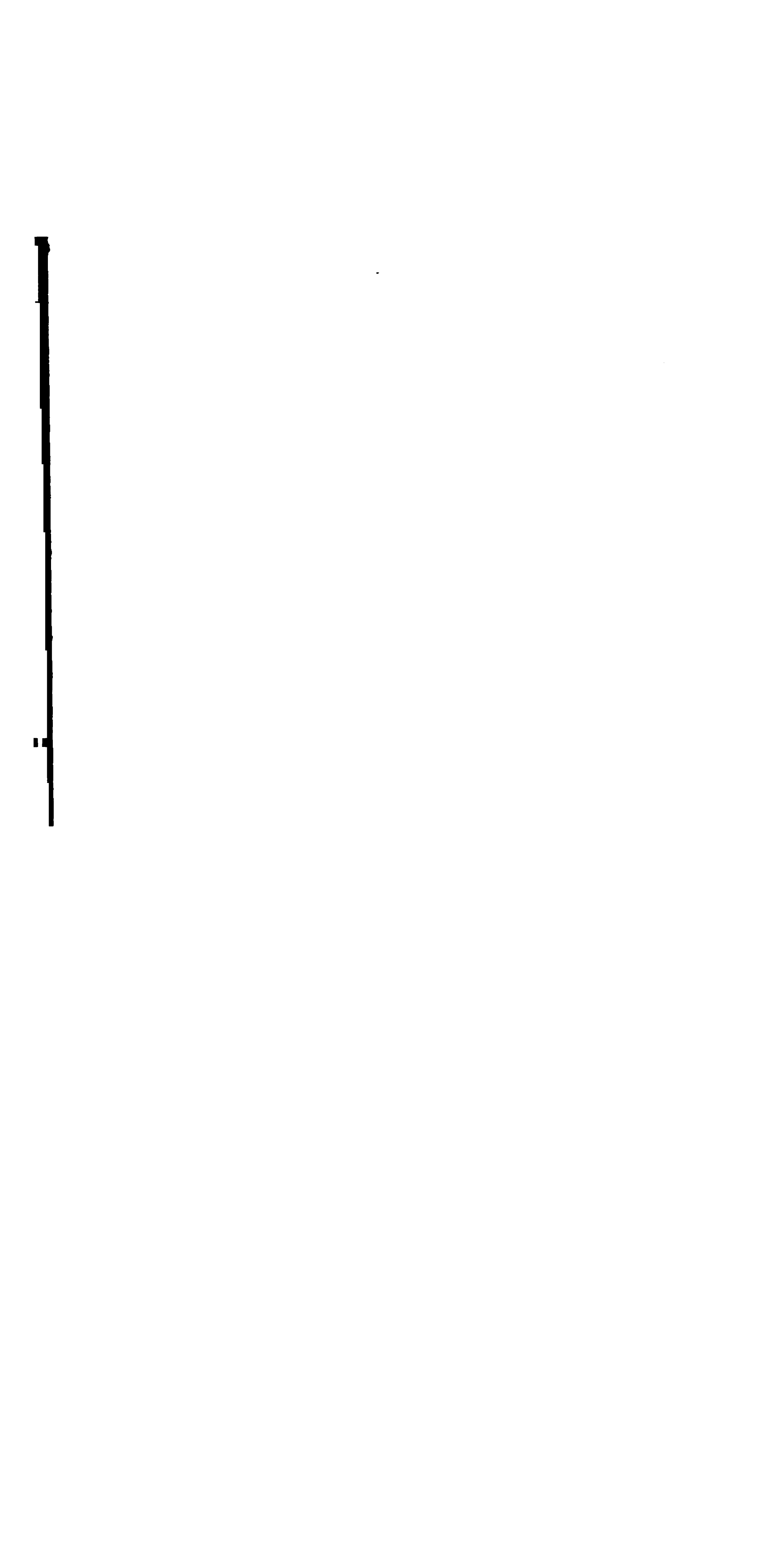
Orthographie. Vocale. Störendes aa ist vereinzelt: Maas (neben Maßstab), ee selten: Leutseeligkeit, Glückseeligkeit, verheelen, ey häufig: Freyheit, freylich, zweyerley, zweyte, dreyerley, beyde, sey, seyn (= sint, esse), bey, Beyspiel, Arzney, Länderey, Kriecherey, Policey. — Consonanten. c herrscht in Wörtern griechischer Abkunft wie in eingebürgerten Fremdwörtern: Character, Didactik, Critik, Scandal, Canzel, practisch, acroamatisch, catechetisch (aber Punkt), selten umgekehrt k, wo c erwartet wird: Publikum, Produkt (sonst Product, Cultur, activ usw.). — Dehnungs-h wird reichlich gebraucht: Nahme, willkührlich, verlohren, stöhren, angebohren, zuströhmt, einmahl; aber vornemlich (neben vornehmlich). Vgl. dazu th: Geboth, Dienstbothe, Abentheuer. — Die Schreibung des stimmlosen ſ-Lautes ist nicht einheitlich. Im Inlaut zwischen Vocalen findet sich nach kurzem Vocal ß: Vernachläßigung, zuverläßig; nach Diphthong ss: ausser, Aussenwerke. Doch überwiegen die uns genehmen Formen (müsse; Entschließung, geäußert usw.). Vgl. dazu Maas, Caussalität. — tz weisen Geitz, gereitzt auf. Vgl. dagegen Privatbenuzung. Auch in Bewandniß fehlt das t wie öfter in den Drucken. — Doppelconsonanz vermissen wir besonders bei f in der Rechtslehre: Begrif, Begrifs, Hofnung, betrift (daneben Begriff, Eröffnung, verschafft). ff überwiegt in der Tugendlehre, z. B. betrifft. — Anfangsbuchstaben. Im Allgemeinen entspricht die Schreibung den heutigen Gewohnheiten; doch haben substantivirte Adjective mehrfach die Minuskel: das ärgste, der nächste, etwas zartes (überwiegend das Versprochene, deinen Nächsten, alles Erwerbliche u. a.). Häufig finden wir der eine … der Andere, ohne daß ein grammatischer Unterschied die Schwankung rechtfertigte. — Auch der Großbuchstabe tritt an ungewohnter Stelle auf, so bei Adjectiven: das Häusliche, Gut (Subject zu ergänzen), eine Andere Person; bei Präpositionen: Kraft; bei zusammengesetzten Adjectiven, deren erster Bestandtheil ein Substantiv ist: Grundunterthänig, Menschenscheu; nach Semikolon, nach einfach vorbereitendem Kolon (nicht in direkter Rede). Überall herrscht aber die jetzt übliche Schreibung. — Zusammensetzung. Wir finden so gar, so fort, so wohl (neben sowohl), ob zwar (neben obzwar). — Eigennamen. Verändert wurden Wolf, Schaftsbury, Congo, Cauris, Cain, Grenwich, Socrates, Epicur, Pyrithous.

Interpunction. Komma ist noch recht häufig zur Kennzeichnung rhetorischer Pausen gesetzt: vor und, welches gleichartige Satztheile verbindet, vor und hinter adverbialen Bestimmungen (z. B. nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt; aber auch wenn sie ganz kurz sind), Genitiv-Attributen, zumal wenn sie von einem Pronomen abhängen und hinter diesem ein Substantiv zu ergänzen ist (dem freyen Selbstzwange, nicht dem, anderer Menschen), hinter adjectivischen Attributen (in einem anderen, unter den Verbindungsvertrag gehörigen Falle), vor adverbialen Attributen (Fleiß, im Aufsuchen der Erzgänge), hinter Satztheilen, die mit einem vergleichenden als, wie oder mit anknüpfendem mithin, (weder —) noch eingeleitet sind, vor oder, auch wenn es keinen Gegensatz ausdrückt (andererseits fehlt Komma mehrfach vor oder, das auf ein entweder antwortet); — bei denn, wo; und, wenn; nicht, als ob; sondern, wenn; sondern, weil; aber, weil. Dazu kommen überflüssige Kommata vor oder hinter oder in der Klammer. In allen diesen Fällen fehlt das Zeichen auch häufig, ohne daß ein Gesetz erkennbar wäre. — Nur selten vermissen wir ein Komma: hinter Appositionen, vor oder hinter Nebensätzen. — Zuweilen würden wir an seiner Stelle lieber Kolon sehen, z. B. nach einem Verbum des Sagens vor direkter Rede. — Semikolon ist sehr beliebt. Wir ziehen Kolon vor, wo Vorder- und Nachsatz sich scheiden, aber auch vor Nebensätzen mit weil, so daß. Mehrfach empfiehlt sich besser ein Komma, so, wenn das Zeichen vor einem Nebensatz steht und hinter diesem die grammatische Construction des Hauptsatzes weitergeführt wird.

Sprache. Die Fälle, welche ein Eingreifen erfordern, sind durchweg vereinzelt und verschwinden unter zahlreichen Gegenbeispielen. Sie seien in Kürze angeführt. Laute. Vocale der Stammsilben. In R (Rechtslehre) findet sich nur 1mal ausgedruckt, desgleichen in T (Tugendlehre) (auf derselben Seite wie auch sonst ausgedrückt), in dieser außerdem je 1mal bekömmt, vorkömmt. — alsdenn tritt in R 8, in T 4mal auf, dazu in R ausschlüßlich (2mal), in T Schwürigkeit, schwüriger (je 1mal). — Vocale der Ableitungssilben. Belegt sind je 1mal die Superlative schwereſten in R, reineſten, engeſte in T; der Ind. Imp. beruhete in T, der Conj. Imp. zuerkennete, ansinnete, zusammenstimmete, fühlete, führete in R, einschränkete im Anhang zur Rechtslehre, fühlete, darstellete, meinete, erkenneten in T. — Die entsprechenden Bildungen des unfl. Part. Perf. treten im Ganzen 16mal auf: e ist erhalten nach Liquida in gefället (R), aufgestellet (Anm. zu R, T), zerfället (T); nach Resonans in gemeinet (R, T), eingeräumet (T); nach Spirans in angeflehet (R), gerächet (T); nach stimmhaftem Verschlußlaut in gelanget (R), geliebet, gezeiget (T); nach stimmlosem in bewirket (R). — Für das seltenere flectirte Part. Perf. liegen nur 2 Beispiele aus R vor: erfüllete, angedrohete. — Vocale der Flexionssilben. Von Substantiven findet sich 1mal Gepäcke (R), von Verbalformen nur 10mal die 3. Pers. Sing. Präs. ohne Synkope: erhellet (R), offenbaret, gehöret (R), bestehet (R), ruhet (R, T), geschiehet, siehet (T), fußet (R). — In T steht 1mal sahe (3. Pers.). — Consonanten. Foderung, erfodert tritt nur 3mal in T auf. gewissenlos 440 19 ist wohl Druckfehler. —

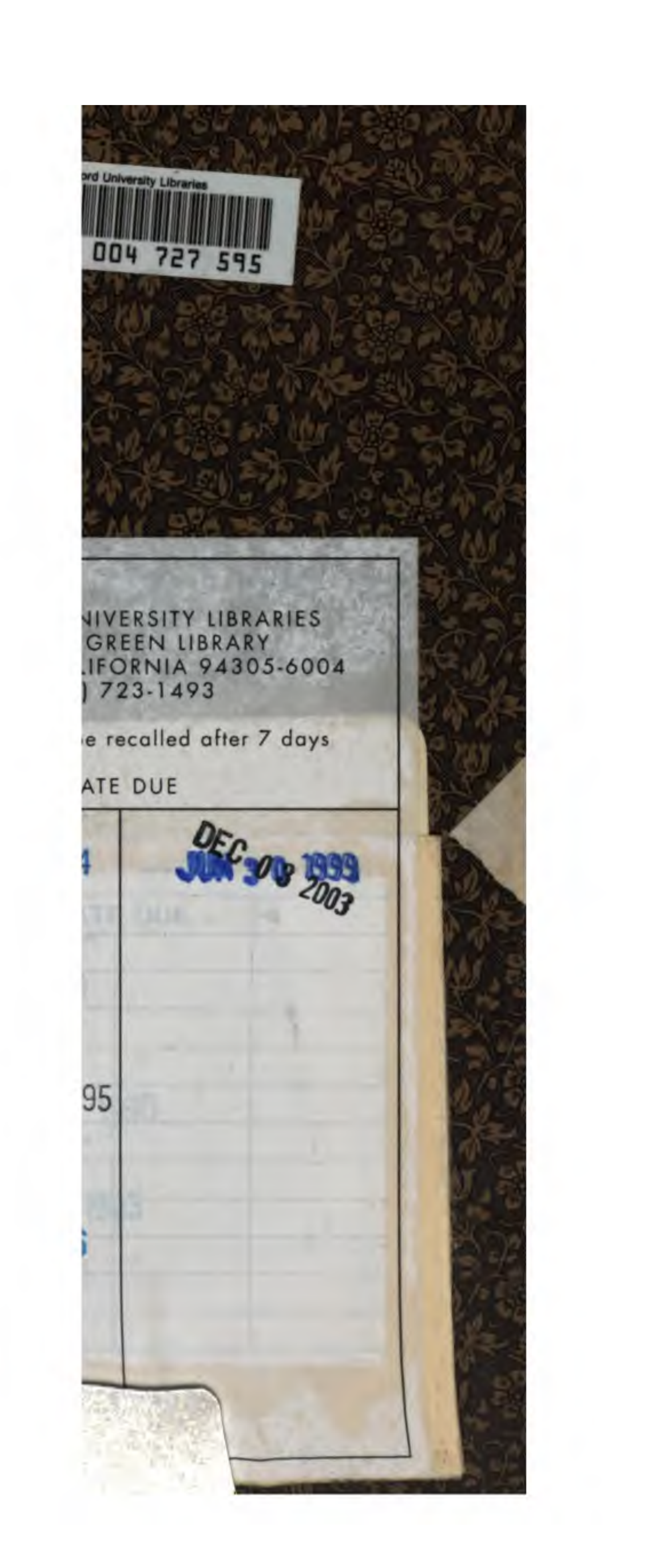
Flexion. seyn kommt 2mal in R vor in der Bedeutung von seien (294 28 323 20). — Wortbildung. In T steht 1mal ohngefähr. — Syntax. Die Verwendung der starken bezw. schwachen Flexion der Adjective nach andren Adjectiven, Fürwörtern, Zahlwörtern und Präpositionen entbehrt wie immer der Festigkeit. Als Beispiele für Abweichungen von der Regel mögen dienen: auf öffentlichem, durchs Policeygesetz geordneten Markt (R, ein entsprechendes Beispiel in T; also trotz des Kommas, durch welches beide adjectivische Attribute als grammatisch coordinirt gekennzeichnet sind); einem . . . persönlichem Rechte angemessen (Anhang zu R; wohl Druckfehler), unser eigene Wille (R), vor jeder anderer angebotenen Waare (T), vor allem rechtlichem Act (R, 2mal), dieses feinen Werths (T); mit fremden Bedürfniß (T), jeder anderer (R). Zur Flexion der Zahlwörter vgl. noch in zweyen Theilen (je 1mal in R und T). — Daß die Apposition auch in unsern Drucken zuweilen im Casus von ihrem Beziehungswort abweicht, beweist Pflicht gegen sich selbst, als einem animalischen Wesen (2mal in T). — 276 11 wurde wann durch wenn ersetzt. — In R fand sich 2mal der Duell, 1mal die Ereigniß.

Ewald Frey.








ord University Libraries
004 727 595
NIVERSITY LIBRARIES
GREEN LIBRARY
LIFORNIA 94305-6004
) 723-1493
e recalled after 7 days
ATE DUE
DEC 08 2003
JUN 30 1999

